

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809



MITO Y PODER EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORANEAS
MYTHE ET POUVOIR DANS LES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)

M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

Editorial

Mythe et pouvoir

Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo

Si le mythe évoque en nous un monde idéal, le pouvoir nous rappel l'existence d'un monde bien réel. La tension ainsi créée est du même ordre que celle liée à la pensée sauvage et la pensée rationnelle. Le pouvoir, dans toutes ses manifestations et ses degrés dont le politique, a été toujours exploré par une pensée organisée, rationnellement construite, et ce type de pensée a été pendant trois siècles la structure des destins de nos sociétés. Les rêves collectifs bien que tenus en compte, n'entraient nullement dans les analyses finales d'une société et de son devenir. En effet tout ce qui tient de "l'irrationnel" restait à côté et aujourd'hui encore sont comptés ceux qui osent s'introduir dans une telle démarche. A la lecture de ces contributions, plusieurs questions surgissent. Il convient de se demander sous quelles configurations se composent les relations entre les deux termes mythe et pouvoir aujourd'hui. Quels sont les mythes du pouvoir à partir desquels se produit l'obéissance ? Mais aussi sous quelles formes a lieu l'invention des mythes qu' attaquent ce qui est établit, ce qui est tolérable? Et plus encore, sous quel type de déplacement de sens, de chevauchement, se tisse la trame entre les mythes et les pouvoirs soutenant les images du monde qui gouvernent nos existences? De même pour la littérature et l'art en général, il faut questionner ce lien ténu par les artistes et les écrivains avec la société qui les porte , lien parfois dénié ou conflictuel.

Mito y poder

Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo

La presencia del Mito evoca un mundo ideal, pero el Poder nos recuerda la existencia de un mundo real. La tensión creada entre estos dos mundos es parecida a la que relaciona el pensamiento « salvaje » al pensamiento racional. El Poder en todas sus manifestaciones y modulaciones fue siempre explorado

por un pensamiento organizado es decir racionalmente construido y éste tipo de pensamiento estructuró durante tres siglos el destino de nuestras sociedades. Así fue que los sueños o ensueños colectivos, si bien estuvieron de alguna manera presentes y fueron repertoriados, no eran tenidos en cuenta a la hora de analizar una sociedad determinada o su devenir. Leyendo estas contribuciones surgen muchos interrogantes. Sería conveniente preguntarse bajo cuáles configuraciones se componen las relaciones entre los dos términos, Mito y Poder, hoy. O ¿Cuáles on los mitos del Poder que inducen a la obediencia ? También ¿bajo qué formas tiene lugar la invención de mitos que atacan lo ya establecido y lo que se puede tolerar ? Más aún ¿bajo qué tipo de desplazamiento de sentido, de cabalgamiento, se teje la trama entre los mitos y los poderes que sostienen las imágenes del mundo que gobiernan nuestras existencias ? Por la literatura y el arte en general se debe interrogar el lazo que existe entre los artistas y escritores con la sociedad que los acoge, lazo que muchas veces se niega o es conflictivo.

Mythe, pouvoir et éducation

De la bibliothèque comme récit mythique, ou l'accès à la connaissance comme légitimation du pouvoir

Jean Bouyssou

Les bibliothèques semblent, à priori, bien éloignées du mythe. L'objectif de cet article est pourtant de montrer qu'elles sont non seulement l'objet de nombres de récits – réglementaires, législatifs, symboliques – mais que la Bibliothèque est en elle-même un récit et que ce récit, dans sa polyphonie est mythique. Comme tout mythe, la bibliothèque se raconte dans une histoire qui remonte aux origines. Cette histoire, à l'instar de tant d'autres récits mythiques, a été figée dans une forme littéraire. Dans le cas des bibliothèques, ce texte « définitif » est l'Histoire des bibliothèques françaises, somme phénoménale en 4 volumes (VERNET, 1988), écrite par des bibliothécaires sur des bibliothécaires en une forme particulière de discours mêlant approche scientifique et égotisme.

Francisco Ferrer et Ovide Decroly : analyse historiographique de deux mythes éducatifs

Sylvain Wagnon

Les mythes sont aussi présents dans le domaine éducatif. Les grandes figures des pédagogues, en particulier de l'Education nouvelle comme le pédagogue belge Ovide Decroly (1871-1932) ou de l'éducation libertaire comme l'espagnol Francisco Ferrer (1859-1909), nous offrent la possibilité de réfléchir aux éléments constitutifs d'un mythe en éducation, d'en étudier les caractéristiques et les évolutions historiques. Ensuite, le « mythe de l'Education moderne » est devenu un enjeu historiographique et plusieurs travaux universitaires ont tenté de renouveler cette question, Savoye [2011], Depaepe [2001, 2012], Wagnon [2009, 2013]. Après avoir analysé deux exemples de deux mythes éducatifs différents dans leurs formes et leurs histoires, nous avons esquissé une réflexion sur la portée intellectuelle, sociale et éducative de telles constructions. L'éducation est un enjeu de pouvoir et l'élaboration des mythes éducatifs pose en fin de compte la question des finalités de l'éducation : moyen de reproduction sociale ou outil de transformation sociale.

Mythe et Littérature

Antigone Phoenix

Laura Valeria Cozzo

La transtextualité, c'est-à-dire la transcendance textuelle d'une œuvre, permet de relier des textes qui composent la grande bibliothèque de l'histoire de la littérature universelle, d'une manière plus secrète ou plus manifeste, les uns avec les autres. L'oeuvre est un palimpseste: un texte qui conserve lui-même les traces d'une écriture précédente, un message qui lui précède, qui a été écrit sur la même feuille, et puis supprimé, mais dans lequel il est possible d'entendre l'écho d'une autre voix qui chuchote, d'après Jean Cocteau.

Les Antigones espagnoles contemporaines, figures mythiques de l'opposition au pouvoir

Fanny Blin

Cet article se propose de mettre en lumière les dimensions idéologiques des réécritures du mythe d'Antigone par les dramaturges espagnols, de la Guerre civile à la Transition démocratique. L'omniprésence de la figure mythique d'Antigone dans leur dramaturgie entre 1939 et la décennie 1980 révèle que la période de crise historique est allée de pair avec une mise en cause du pouvoir, qui a été

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

représentée à travers le recours au mythe. Le personnage d'Antigone symbolise en effet la résistance, l'opposition sans concession au pouvoir tyrannique incarné par Créon. C'est pourquoi tant de dramaturges espagnols ont choisi ce mythe pour lire et relire leur époque troublée au prisme d'un récit séculaire.

« Esta historia no ha dejado de sorprenderme » : Manuela Sáenz, entre histoire et fiction, entre héroïsme et passion, entre réalité et romantisme: la construction d'un mythe ?

Nelly André

Bien souvent absentes des grands débats sur l'indépendance, absentes des livres historiques et éducatifs, les femmes latino-américaines ont néanmoins joué un rôle dans les luttes pour l'émancipation de leurs pays. Les commémorations du bicentenaire de l'indépendance semblent revendiquer cette nouvelle image féminine. Voilà une belle opportunité d'analyser le rôle que le « beau sexe » a joué dans les luttes pour l'indépendance des différents pays en Amérique Latine, ainsi que les différentes sources qui en témoignent. Parmi les différentes images qui construisent l'idée de l'indépendance, celle de la « libératrice du libérateur » est prédominante. Durant le XIX siècle, selon les tendances pro-bolivariennes ou anti-bolivariennes des historiens ou chroniqueurs, Manuela Sáenz a été définie comme l'amoureuse altruiste qui a sacrifié sa vie pour accompagner son amant ou comme la libertine sans morale engagée dans les affaires d'Etat.

Roman colonial et mythe

Valérie Joëlle Kouam Ngocka

Notre propos dans cette communication consiste dans un premier temps à situer Tempo di uccidere, roman colonial de l'écrivain italien Ennio Flaiano. Notre but est ensuite à la lumière de ce roman, celui de présenter les différents aspects sous lesquels les mythes y sont analysés. L'objectif étant de souligner la prégnance des mythes dans l'imaginaire collectif et individuel italien. Pour présenter les mythes de Tempo di uccidere, nous allons essayer d'en relever les manifestations à travers les passages que nous allons citer. Ce qui veut dire en d'autres termes que nous allons essayer de reconnaître dans l'unique roman d'Ennio Flaiano, les attitudes qui constituent des comportements racistes observés par l'intellectuel italien, même s'il ne le dit pas explicitement.

Politique / poïétique : le pouvoir performatif des mythes dans les littératures contemporaines de l'imaginaire

Laurent Bazin

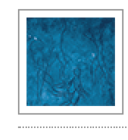
Dans le grand champ des récits de fiction les paralittératures ne bénéficient pas toujours du plus grand crédit institutionnel, tant la prégnance de l'héritage culturel et une certaine tradition scientifique tendent à déconsidérer des œuvres doublement suspectes par leur objectif (l'évasion érigée en principe de plaisir) et leur public (dit « populaire », donc relevant de la culture de masse). Pour autant de telles productions peuvent être tenues pour éminemment représentatives des représentations collectives, précisément parce que la variété des formes qui y sont convoquées (merveilleux, fantastique, fantasy ou encore science-fiction) y est en prise directe avec une théorie de l'imaginaire qui en constitue le soubassement latent (esthétique autant qu'idéologique). On ne s'étonnera pas alors d'y trouver, peut-être encore plus qu'ailleurs, une teneur mythologique particulièrement prégnante - résurgence de grands mythes fondateurs ou déploiement de mythes nouveaux - qui nourrit le tissu narratif d'une charge symbolique puissante, chargée de corréler sur un mode dialectique les interactions complexes de l'Histoire et de la fable.

Un monstre du progrès, le familier : analyse d'un récit populaire

Mabel Franzone

Cette légende devenue un récit mythique accompagne encore le patrimoine intangible de l'Argentine et des autres pays de la région. C'est aussi un vif exemple de la fonction sociale des mythes puisqu'elle a servi comme moyen de contestation et de subversion. En effet, les grands moyens de production ont introduit un deuxième type d'esclavage et aussi les bêtes terrifiantes nécessaires pour asservir la population. L'arrivée des broyeuses de métaux et des moulins à sucre ou des moulins céréaliers était aussi l'arrivée de l'exploitation brutale de la main d'œuvre indigène ou métisse. L'analyse du récit populaire du « Familier »- compilé par Adolfo Colombres- montre un inconscient collectif marqué par





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

le massacre des ouvriers à l'époque du Progrès du XVIII-XIX siècles. Mais aussi un imaginaire vivant et dynamique, capable de mettre les mêmes bêtes féroces du côté des pauvres gens.

Les Mythes colonialistes et les résistances africaines dans Monnè, outrages et défis d'Ahmadou Kourouma

Oumar Guédalla

Monnè, outrages et défis (Kourouma, 1990) est un roman qui décrit les conquêtes et les résistances en Afrique. Notre article devra examiner l'histoire de l'antagonisme des forces en Afrique. D'une part, des rois africains s'efforcent à maintenir leur hégémonie en organisant des troupes de défense de l'intégrité territoriale. Dans leurs pratiques, Ils font appel à quelques figures parmi lesquelles les guerriers, les marabouts-féticheurs et les griots. D'autre part, des forces françaises guidées par des mythes colonialistes cherchent à assujettir les Noirs. La France, grâce à son arsenal équipé de la poudre à canon, des pistolets et des fusils d'assaut utilisés au XIXème parvient à réduire les royaumes africains au silence. Aussi, aboutit-on à la destruction des mythes africains et à l'implantation de l'hégémonie française. Nous allons nous inspirer des travaux de Gilbert Durand qui nous aiderons à identifier les mythèmes de l'impérialisme et de la résistance. La lecture de ces récits aidera à comprendre les antagonismes entre les deux grands mythes du roman à savoir les mythes colonialistes et les mythes des résistants africains. Enfin, nous verrons avec Jean-Pierre Carrière, que les mythes voyagent et s'implantent en détruisant d'autres mythes. Ainsi, l'empire colonial français a su détruire les grands royaumes négro-africains et implanter une administration occidentale au sein des chefferies détruites.

Arts et Sociétés

Mythe et pouvoir dans les films bollywoodiens : crÉation de nouvelles figures mythiques

Wendy Cutler

Cet article a comme objectif d'étudier le pouvoir du mythe dans la société indienne à travers un puissant outil de communication : le cinéma populaire. Le fait que la mythologie soit aussi présente dans les films indiens montre qu'en Inde, l'art permet, au-delà du simple récit d'une histoire, de diffuser la culture indienne et, parallèlement, de l'adapter aux goûts du jour, puisque comme nous le verrons dans les films bollywoodiens, les mythes ou figures mythologiques sont souvent adaptés pour être mieux compris par les publics et servir l'intrigue de l'œuvre. Dans un premier temps, nous proposons de nous pencher sur les différentes définitions du terme mythe. Nous poursuivrons notre réflexion en étudiant le rôle du mythe dans la société indienne et en quoi il est mis en avant à travers la figure du héros dans le cinéma populaire indien des années 1970.

Le retour dans l'île d'origine : la fin d'un mythe

Aude Lanthier

Une étude des représentations des auprès des migrants de retour martiniquais revenus de France « hexagonale » a révélé que ceux-ci ont du mal à se réinscrire dans leur société d'origine. Le présent article entend souligner cette tendance inédite à considérer les migrants de retour, aujourd'hui stigmatiser comme « négropolitains », comme un nouveau type d' « outsider », soit comme un étranger culturel ; manifestation qui atteste de rupture idéologique et représentationnelle sous la forme de la fin du « mythe du retour » et du « mythe universaliste républicain ».

Le mythe et la critique du mythe dans la société contemporaine

Ana Rita Di Barnaba

Le mythe trouve un écho dans la psyché collective et éveille, en même temps, l'imaginaire et la logique de l'être humain. Ancien rappel à ses deux formes structurales : la logique d'origine aristotélicienne par exemple, et l'interprétation. Sa texture communicative est un récit qui évoque la puissance de la phoné (la voix) et de l'écriture pour sa force narrative capable de fonder une pratique sociale.

Le pouvoir des mythes dans la société française postmoderne : des créatifs au social, du social au mythe

Françoise Piot-Tricoire

La méthodologie consiste à réunir et analyser un corpus de textes, d'images, de discours qui s'imposent dans la société française actuelle, issu d'acteurs qui constituent l'élite créative de la société : tendanceurs de mode, artistes, créatifs, mais aussi d'actions et de discours citoyens. Les artistes « matérialisent l'impalpable esprit environnant » . Ainsi partagent-ils une même communauté d'esprits, de valeurs et d'imaginaires avec l'ensemble de la population et expriment par leur capacité créative les ruissellements imaginales de la société.

Mythe, science et pouvoir politique

Mito, crítica y gubernamentalidad

Alejandro Ruidrejo

Partiendo de las proximidades y distancias reconocibles en los diagnósticos del presente ensayados por Adorno, Horkheimer y Foucault, se recuperará el modo en que cada uno de ellos asume la relación entre mito y crítica. Reconociendo el lugar central que la Aufklärung adquiere en el trabajo de estos pensadores, se señalará el modo en que se pone en cuestión la identificación de la modernidad con un proceso de secularización creciente. La pervivencia del mito expuesta en Dialéctica de la Ilustración encuentra su homólogo con la persistencia del poder pastoral concebido a partir de la cuestión de la gubernamentalidad occidental planteada por Michel Foucault.

L'aventure... aux champs

Mikhael Filinger

Tout d'abord, nous allons explorer une pensée scientifique où le mythe trouve sa place, notamment dans les écrits du physicien Bernard d'Espagnat et, sans perdre de vue la source et la fôret, nous allons consulter les interprétations de ces êtres vivants ; interprétations fondatrices de la Mythologie, d'après les enseignements d'Heinz Wismann. Notre hypothèse est que la convergence de la science et du mythe dans sa relation avec le Pouvoir aurait la vertu de nous ramener vers l'intérieur de l'être et vers une pensée contemplative, aux dires de Max Weber. S'il est plausible de rendre compte de cette pensée, de cette tendance qui acquiert une dimension citoyenne, on peut aussi rendre possible le réveil nature!, le réveil dans la Nature, cette Nature qui a tant inspiré Gaston Bachelard, auteur incontournable dans cet article.

Le mythe du pouvoir de la communication dans la modernité

Jawad Mejjad

Or qui dit ordre, dit implicitement relations de pouvoir. Pendant longtemps l'humanité a trouvé normal de régler les conflits par des relations de force, autrement dit de guerre. Le pouvoir s'acquérrait par la guerre, et l'on trouvait cela non seulement normal, mais noble. Or la caractéristique principale de la modernité est d'éviter le conflit, la guerre étant le mal à éviter. Et la médiation de la communication a ce rôle essentiel dans la modernité : éviter le conflit. Ainsi, le mythe de la communication va se retrouver au service des relations de pouvoir dans les sociétés de la modernité, et où donc le pouvoir sera plus l'apanage du communicant que du guerrier, et que même le guerrier pour asseoir son pouvoir, usera en dernier recours de communication. Pour comprendre cet état de faits, nous allons nous poser la question de la genèse de cette situation, et surtout de sa signification, autrement dit identifier le processus historique et social, qui dans les soubassements des valeurs de la modernité, ne pouvait mener qu'à une société où communiquer est une obligation. Auparavant, nous allons constater l'omniprésence de la communication dans notre société aujourd'hui et même son diktat, en pointant ses paradoxes, ce qui est toujours une manière féconde de réfléchir.

« La moderna Inquisición : la ciencia como instrumento de control social » La epistemología del positivismo como política de sujeción

Martín González Samartin

En su obra conjunta Dialéctica de la Ilustración, Theodor W. Adorno y Max Horkeimer dan cuenta del fracaso del proyecto político del Iluminismo. Aquel programa contenía la promesa de liberar al hombre de las cadenas del oscurantismo y la ignorancia por medio del poder emancipador de la Razón. Sin embargo, la función de policía del pensamiento que antaño cumplía la Inquisición, a partir del siglo XIX comenzó a ser desempeñada con afán por el discurso científico del positivismo, dando lugar a la sujeción a la ciencia. No por casualidad Lacan consideraba –en la última etapa de su vida– a la "ciencia" como nuestra nueva forma de religión. El positivismo convierte a la Razón en instrumento y al sujeto en

una entidad abstracta, vacía, formal. Esta conversión, que no podría haberse dado por fuera del marco de las revoluciones industriales y el ascenso del capitalismo, tiene enormes consecuencias políticas para la modernidad.

M@GM@ ISSN 1721-9809

International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

newsletter subscription

send e-mail to

newsletter@analisiqualitativa.com



www.analisiqualitativa.com



Communicative Processes Observatory
Cultural Scientific Association
Catania - Italy

info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018







Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

MITHE ET POUVOIR

Mabel Franzone

mabel.franzone@gmail.com
Professeure de Lettres UNSa (Universidad Nacional de Salta) ; Collaborateur Scientifique Observatoire Processus Communications, membre du Comité Scientifique de la revue m@gm@ et du Comité Scientifique des Cahiers de la revue m@gm@ publiés par l'editeur Aracne de Rome; Membre de l'Institut d'Etudes Philosophiques de Salta (CEFISA) ; Doctorat de Lettres- La Sorbonne Nouvelle-Paris III- Doctorante en Sociologie sous la direction de Michel Maffesoli. La Sorbonne- Paris V ; Membre du CEAQ (Paris V)- Membre du CRICCAL (Paris III) ; Chercheur indépendant.

Alejandro Ruidrejo

aruidrejo@yahoo.com.ar
Professeur de Philosophie UNSa (Universidad Nacional de Salta) ; Collaborateur Scientifique Observatoire Processus Communications, membre du Comité Scientifique de la revue m@gm@ et du Comité Scientifique des Cahiers de la revue m@gm@ publiés par l'editeur Aracne de Rome; Magíster en Filosofía Contemporánea, Especialista en Etica y Licenciado en Filosofía, por la U.N.Sa. Co-Director del Departamento de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la U.N.Sa. Docente en múltiples cursos de posgrado sobre filosofía contemporánea. Obtuvo las "Beca de Investigación" y "Beca de Perfeccionamiento en Investigación" otorgadas por la Universidad Nacional de Salta ; Co-Director de la Maestría en Derechos Humanos de la U.N.Sa. Actualmente Profesor Adjunto Regular de las cátedras Gnoseología, y Perspectivas Sociofilosóficas Contemporáneas y Director de la Escuela de Filosofía de la U.N.Sa. Director del Proyecto de investigación del CIUNSa Nº 1806 "Foucault: las artes de gobierno y la Reducción Jesuíticas" ; Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, de la Universidad Nacional del Comahue.

Si le mythe évoque en nous un monde idéal, le pouvoir nous rappel l'existence d'un monde bien réel. La tension ainsi créée est du même ordre que celle liée à la pensée sauvage et la pensée rationnelle. Le pouvoir, dans toutes ses manifestations et ses degrés dont le politique, a été toujours exploré par une pensée organisée, rationnellement construite, et ce type de pensée a été pendant trois siècles la structure des destins de nos sociétés. Les rêves collectifs bien que tenus en compte, n'entraient nullement dans les analyses finales d'une

société et de son devenir. En effet tout ce qui tient de “l’irrationnel” restait à côté et aujourd’hui encore sont comptés ceux qui osent s’introduir dans une telle démarche. Et pourtant bien d’oeuvres nous rappelent la pression constante exercé par le mythe dans tous les autres domaines de la pensée, pression prenant diverses formes et figures, tels les mythes du Sauveur ou du Chef, une période “d’Age d’Or” à venir ou déjà passé, la Révolution ou la Sublévation Populaire –aujourd’hui agissant en force et en ampleur-, et bien d’autres représentations encore.

La formation et la survie des sociétés mettent en jeu des représentations, mais aussi des récits, des valeurs, des croyances où se entremêlent des composants tant rationnels qu’imaginaires. Et ces représentations jouissent d’un aura mythique et symbolique qui éveille en nous une haute charge émotionnelle. Cet aura est justement le terrain à analyser et puisque c’est quelque chose d’immatériel qui active différents pôles d’attraction tout en étant un lieu hybride où plusieurs sens coexistent, nous pensons que c’est un lieu où s’explique l’origine et l’attraction de certains phénomènes de sociétés, littéraires, politiques, scientifiques. Phénomènes tels le retour d’une pensée mythique, le réveil soudain de certaines figures, le retour périodique ou la présence constante de quelques mythes ou l’apparition des nouveaux dans les oeuvres littéraires ou dans la société.

Reconnaître l’épaisseur de nos representations nous place dans une perspective holistique et anthropologique. Pour “lire” cet aura nommée dessus, il faudra donc avoir recours à plusieurs disciplines, la considérant comme un “tout”et dans le même temps reconnaissant que le politique et le pouvoir ont une partie d’ombre, une partie obscure qui fixe des limites à la raison et que cet obscurité est propulsée par l’existence du mythe et ses implicactions.

Ce numéro de la revue MAGMA a réçu plusieurs contributions, 17 en total. Pour une meilleure lecture nous les avons réunis en quatre thèmes: I) Mythes liés à l’Education II) Mythe, pouvoir et littéraure III) Mythe et pouvoir dans les Arts et la Société IV) Mythe, science et pouvoir.

La première partie ou les Mythes liés à l’Education présente un axe assez original et dans tout cas, peu o pas traité par les spécialistes des mythes. Sylvain Wagnon apporte l’analyse de deux mythes de l’éducation (et pas les mythes en éducation) à travers l’étude de deux figures pedagogiques, celle du médecin-pedagogue belge Ovide Decroly et celle de l’anarchiste espagnol Francisco Ferrer. Sans doute ce travail de compréhension des mythes reste-t-il un travail politique parce que derrière de l’éducation se pose le problème de la transmission et surgissent les questions sur si l’éducation doit être un moyen de reproduction sociale ou bien un moyen de transformation de la société. L’auteur arrive ainsi à la description d’un autre mythe, celui de l’Education Nouvelle ou encore à celui de l’Education Moderne et se refère aux portées intelectuelles, sociales et éducatives de telles constructions.

Jean Boyssou nous montre les bibliothèques comme étant des récit mythiques, récits racontés par des bibliothècaires et racontés en trois phases. La première- quand ces maisons d’étude se développèrent dans les cadres des monastères- coïncidant avec la définition de mythe donnée par Mircea Eliade (Le mythe est une histoire sacrée). La deuxième, période allant dès Charlemagne à Louis XIII, répond plutôt à la notion de mythe de Gilbert Durand « un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit » quand la bibliothèque s’applique à l’ellaboration soutenue d’un système de symboles associant Dieu, le pouvoir et le livre. Ainsi vue la bibliothèque est un sceau qui lie L’Etat et le Savoir par le biais des bibliothèques. Voilà un instrument servant le pouvoir, car il mantient une sujétion inconsciente, ici analysé tel un récit mythique. Nous ajoutons la phrase d’Ernst Bertram“tout ce qui fut n’est que symbole” [1] et toute l’histoire est une lecture aussi symbolique du passé, histoire symbolisée sous la forme de bibliothèques.

Et puisque tout ce qui passe n’est que symbole, et si l’union des mosaïques de symboles se fait à travers un scheme archétypal qui nourrit la structure d’un récit, c’est-à-dire quand un mythe se forme, ces mythes voudront chercher des lieux privilegiés pour se montrer. La littérature reste le lieu privilegié pour l’apparition de nouveaux mythes ou pour l’analyse de mythes déjà répertoriés. Tout récit tient quelque chose du mythe nous dit Gilbert Durand et les différents auteurs l’ont bien démontré dans cette partie II de la revue, Mythe, Pouvoir et Littérature. Laura Valeria Cozzo se demande la raison par laquelle la figure majeur d’Antigone est éternelle et continue à hanter notre présent. Elle nourrit son analyse à l’appui de trois oeuvres latino-américaines, celles de Leopoldo Maréchal (*Antígona Vélez*-1950), Luis Rafael Sánchez (*La pasión según Antígona Pérez*- 1968) y Griselda Gambaro (*Antígona Furiosa*- 1986). Ces Antigones récrées en Amérique Latine sont toujours les personnages maudits, les femmes scélérates, les folles, mais toujours celles qui arriveront à mettre en exergue le mythe et le pouvoir du pouvoir.

Les Antigones espagnoles contemporaines sont racontées par Fanny Blint. Antigone permet encore une fois de s’approprier une parole d’ordre symbolique dans la mesure où elle fend sa cité, son territoire. Elle en est chassée puis réclame le droit d’y ensevelir le corps de son frère vaincu. La thèmatique de l’exile et du rapport à la terre, révéle encore que la tension entre ce mythe antique et les dérives du pouvoir devient féconde en matière littéraire. Surtout en l’Espagne dès la Guerre Civile à la Transition démocratique, quand plusieurs dramaturges ont choisi ce mythe pour lire et relire cet époque troublée: S. Espriu, J.M. Pernán, M. Zambrano ou J.M. Elizondo se trouvent parmi ces auteurs qui ont proportionné un corpus de voix qui s’élevent comme contre-pouvoirs allant à l’encontre du silence imposé par la dictature.

Une autre figure féminine devenue un mythe nous apporte Nelly André, nous parlons de la figure de Manuela Sáenz, “la Libératrice du Libérateur”, la compagne de Simón Bolívar. Cette femme courageuse, d’origine

équatorienne, est un des personnages les plus fascinants de l'histoire, non seulement pour son rôle dans les guerres d'indépendance aux côtés de Bolívar sinon pour les passions qu'elle déchaîne. Nelly André parcourt les délires provoqué par ces passions: considérée parfois une menace ou une femme aux bas appétits sexuels, ignorée par d'aucuns, elle sera aimée et venerée par d'autres et pour nous montrer ces délires l'auteur se sert de plusieurs ouvrages: dès la première biographie d'Alfonso Rumazo Gonzalez de 1944 (*Manuela Sáenz : la Libertadora del Libertador*) à l'œuvre de Manuel R. Mora de 2012 (*Manuelita, la amante revolucionaria*) en passant par le très scandaleux roman érotique de Denzil Romero de 1988 (*La esposa del Doctor Thorne*), nous rencontrons une Manuela entre deux discours : historique et littéraire, réel et fictif, héroïque et érotique. A la lecture de ces trois collaborations, il ressort un mythème : celui de l'héroïne, la femme vaillante qui est chassée par le pouvoir en place, ou bannie, même ignorée, ou moralement stigmatisée et qui, finalement, devient un symbole de lutte, de résistance. C'est le mythème des femmes-guerrières dont leurs noms, rien que prononcés, produisent une vibration de rêve ou d'utopie prête à se concrétiser.

Toujours sur la partie Littéraire, Laurent Bazin dans son article « Politique/Poïétique : le pouvoir performatif des mythes dans les littératures contemporaines de l'imaginaire », nous livre une analyse enrichissante et nous parle de la capacité du mythe d'irriguer les représentations collectives et de certaines figures de servir comme catalyseur de l'imaginaire, par exemple *la forêt* qui a aussi le pouvoir de cohésion sociale. Le corpus ici analysé commence par le cycle dit des Mythagos, de Robert Holdstock, paru entre 1984 et 1997. Ce vaste ensemble romanesque, comprenant notamment *La Forêt des mythagos*, *Lavondyss*, *Le Passe-Broussailles*, *La Porte d'Ivoire* et *La Femme des neiges,* permet une réflexion sur la fonction performative des mythes et aussi une réflexion sur le pouvoir tout court. On trouvera des thèmes du merveilleux agissant de pair avec la mécanique quantique ou des motifs mythologiques accompagnés des mises en scène d'interactions humaines placées sous le sceau d'une dialectique de la soumission et de la domination. L'auteur nous dira que la maîtrise du champ mythologique consiste en l'imposition à l'autre de son propre ensemble de codes symboliques, pour mieux l'asservir à son propre système de représentations. La citation de Neil Gaimas (*American Gods*, 2001) parle d'elle-même : « Tout ça c'est une histoire de paradigme dominant. Rien d'autre ne compte. »

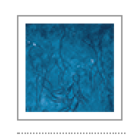
Les trois contributions restantes de cette partie littéraire nous référent des mythes en rapport avec le colonialisme. Valérie Joëlle Kouam Ngocka traite un roman colonial, *Tempo di uccidere* (1947) de l'Italien Ennio Flaiano, dans l'objectif de relever des mythes (dans ce cas-là il s'agit des stéréotypes qui font partie d'une « vision du monde ») liés aux comportements racistes observés par cet intellectuel. Ce type d'appréciations formera tout un imaginaire colonial. Les mythes de l'Afrique, véhiculés par les littératures européennes, gardent toujours des caractéristiques sombres et obscures : « tous les sentiers d'Afrique puaient l'odeur de charogne... » Ou encore « aux Africains on doit/peut donner des choses sans valeur, des choses dans un état déplorable... », sont des citations montrant la perception de l'autre régie par la négation de l'altérité, dévalorisant toute capacité des gens, voyant les terres comme un produit commerciale, et niant la grandeur de leurs matrices symboliques. Dans les meilleurs des cas, ces « sauvages » deviennent « primitifs » ou « innocents » et la terre aussi participera de ces qualificatifs. Le roman analysé si bien s'inscrit dans un registre anticolonialiste et antifasciste, reste toutefois un roman exotique. Il ne s'inscrit pas dans un registre de rupture et ne participe point à la déconstruction des mythes sur l'Afrique.

L'article d'Oumar Guédalla nous rappelle le titre d'un ouvrage de Serge Gruzinski, *La Guerre des Images,* car l'objectif de Guédalla est celui d'analyser les conflits mythiques qui ont toujours existé entre l'Occident et l'Afrique, à travers le deuxième roman d'Ahmadou Kourouma (1990) *Monnè, outrages et défis*. Ce roman raconte l'histoire d'un roi africain bouleversé par l'invasion de l'armée coloniale française. Dans cet espace littéraire, il y aura des luttes entre les envahisseurs et les représentations hégémoniques de la France d'un côté, et de l'autre, la réponse imaginaire des Africains, c'est-à-dire les mythèmes des guerriers traditionnels à travers lesquels l 'Afrique voulait s'affirmer. Dans le roman, un émissaire raconte comment les soldats français avancent si rapidement que les Blancs deviennent « invincibles ». A cette image s'oppose l'invincibilité des peuples envahis et de la sorte nous avons deux forces ou systèmes mythiques antagonistes. Toutefois la riposte des natifs se fit sentir et les expéditions ne se font pas sans difficulté. Le combat avait lieu dans le plan physique mais aussi dans l'imaginaire.

Mabel Franzone analyse un récit populaire d'Argentine, répandu aussi tout au long de l'Amérique Latine, récit né dans une autre étape du colonialisme. Dans le XVIII- XIX a lieu la deuxième colonisation ou colonisation industrielle. L'arrivée des broyeuses de métaux ou des moulins à sucre ou céréaliers se fit de la main de monstres importés par le pouvoir économique. La présence de monstres servait à expliquer la disparition d'ouvriers, métis ou indigènes, disparitions qui étaient produites par l'exploitation brutale ou directement par l'assassinat de ceux qui réclamaient un meilleur salaire. Bien évidemment une histoire se racontait, celle du patron de moulins qui avait passé un pacte avec le diable. Celui-là donc devait lui offrir un ouvrier à manger, périodiquement et pour favoriser la réussite de l'entreprise. Si l'inconscient collectif est toujours marqué par cette époque « du Progrès », il est certes aussi que l'imaginaire est vivant et dynamique et que cette vitalité se donne à voir puisque dans le même récit, un des dénouements de cette histoire racontée par des voix populaires, le monstre (Le Familier) s'opposait à l'arrivée des trains, en se couchant sur les voies ferrées pour que les machines ne passent pas. Ainsi l'imaginaire répond aux lois de l'imaginaire et pas aux lois du Progrès.

La partie III, Mythe, Pouvoir, Arts et Sociétés, a une première contribution de Wendy Cutler sur la création de nouvelles figures mythiques à travers les films Bollywoodiens. Nous avons voulu commencer par cet article





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

parce que l'art est un révélateur des formes sociales, des formes symboliques, vécues de manière muette par le corps social. Il existe une correspondance secrète entre les formes produites par l'artiste et celles qui structurent l'imaginaire d'une société dont il serait le ventriloque. Wendy Cuttler étudie d'abord la notion de mythe à travers plusieurs penseurs dont Mircea Eliade, Northrop Frye, Joseph Campbell, Jacques Desautels, Georges Dumézil ou encore Paul Ricoeur ou Dadvutt Pattaniak. Dans un deuxième temps, traite la place du mythe dans la culture indienne pour se consacrer après à la formation de la figure du héros du cinéma indien des années 70. Suivant Edgar Morin nous dit qu'il n'y a pas une vraie séparation entre une « star » et les héros mythologiques, et en effet, l'acteur Amitabh Bachchan est devenu un médiateur au rôle quasi politique, puisque c'est toute une nation qui se retrouve par lui représentée. Et pourtant ici on ne peut pas parler de la naissance d'un mythe nouveau -conclue l'auteur- sinon d'une récréation des caractéristiques du héros mythologique.

L'article d'Aude Lanthier entreprend attester les principales forces à l'œuvre ayant participé à la rupture des représentations martiniquaises dévolues aux protagonistes de retour. La dévaluation de l'image de la France dans les DOM et de son pouvoir à rassembler ses sujets coloniaux, plus le traitement politique et historiographique des citoyens de la périphérie française, viennent témoigner des limites du mythe fondateur de la République française. En effet, sous la lumière apportée par l'analyse de trois corpus de données : des documents, d'observations et des entretiens ont servi à dégager les principaux thèmes transversaux et à retenir la méthode finalement utilisée : les « récits de vie » ou approche biographique ayant l'avantage de s'immerger au cœur du point de vue de l'Autre. L'étude montre que le mythe de retour à la terre d'origine a été profané ou démythifié car le « débarqué » qui focalisait l'attention de sa communauté antillaise, a perdu de sa superbe dans l'imagerie populaire d'une société en pleine mutation. Cet Autre maintenant a un différent portrait où s'intègre la fin du mythe de la réussite -à cause de la précarisation des Antillais en France- plus l'ignorance ou l'indifférence françaises par rapport aux DOM, ajouté aux contradictions du mythe républicain vu que la citoyenneté française n'est pas un gage inaliénable d'égalité.

Anna Rita di Barnaba dans « Le mythe et la critique du mythe dans la société contemporaine » nous rappelle la fonction performative des mythes, en tant que sa fonction primaire, tout en mentionnant la partie biologique de celui-ci chez l'homme. « L'homme s'humanise par la mythologie » nous dit joignant ainsi les théories biologiques du mythe (Henri Bergson, Roger Caillois, René Thom parmi d'autres). Néanmoins, aujourd'hui il nous faut une phénoménologie du mythe dit cet auteur, une phénoménologie en rapport avec son archéologie ; le mythe est nécessaire parce que si l'homme perd les fondements du mythe, il perdra aussi la structure permanent qui est indispensable pour le « comprendre » propre à l'être humain.

Pour François Piot-Tricoire, qui travaille sur le pouvoir des mythes dans la société française postmoderne, l'activité mythique en particulier est une nécessité anthropologique. Le mythe ne démontre pas, il fonctionne par imprégnation, il martèle les consciences en répétant ses leçons pour les persuader ; la méthodologie consiste à réunir et analyser un corpus de textes, d'images, de discours qui s'imposent dans la société française actuelle, comme les tendances de mode, les discours créatifs et artistiques, mais aussi des actions et des discours citoyens. Par l'approche aux leçons socioculturelles et donc, au lien social, depuis abordant les leçons mentalitaires et imaginales, c'est- à- dire les valeurs de la société postmoderne, où l'on peut relever l'accélération des rythmes sociaux, dans toutes ses modulations, on peut observer un réinvestissement du passé, l'apparition d'une mentalité primitive, dans laquelle la mémoire collective et les ancêtres ont une place importante. En effet des réactions postmodernes se font sentir, dont l'identité plurielle de l'individu vivant l'altérité comme une forme de devenir soi-même face à l'individu libre et indépendant des autres de la modernité. Ainsi à l'accélération du temps moderne avec l'apparition du *fast-food* ou de la vie rapide on opposera le *slow-food* et la *slow-life*. Tout cela est le signe que le mythe prométhéen qui dominait la société industrielle moderne est arrivé à saturation et des nouveaux mythes seraient en train d'apparaître.

La IV partie, Mythe, Science et Pouvoir Politique compte avec l'apport d'Alejandro Ruidrejo, qui, sur une lecture de Michel Foucault, s'est centré dans le pouvoir pastoral spécifique pour la « conduction des âmes ». Le texte dont titre « Mito, Crítica y gubernamentalidad » propose la notion de gouvernementalité comme une nouvelle rationalité politique qui fait un déplacement des théorisations de gouvernement aux conduites. Ceci entraîne une transformation centrale en la conception de l'exercice du pouvoir et permet d'établir les liens entre la raison et les effets du pouvoir. Ainsi d'un extrême à l'autre, le mythe et l'illustration parcouraient l'histoire de l'Occident, dans une dialectique qui ne présuppose point un surpassement garanti par l'histoire même. La Modernité ne serait plus le processus de sécularisation que l'on avait pensé, dit et cru. Kant rend compte de la transformation qui avait lieu, celle du passage de la forme de gouvernement basée sur les vertus du souverain à celle du gouvernement des populations, plus centrée sur la gestion de l'obéissance et de la félicité publique. Le pouvoir donc, ne devait pas empêcher le progrès de la connaissance et de la science ; le Marché survit avec ses propres lois qui n'admettaient pas les interférences de la volonté souveraine.

Dans sa contribution Mikhael Filinger fait dialoguer la science, le mythe et le pouvoir politique à travers de citations délicatement choisies appartenant à différents auteurs tels Valéry Giscard d'Estaing ou Bernard d'Espagnat. On trouve des constantes qui traversent le texte, comme la permanence du mythe ou une pensée « sourcière » (Henri Atlan) qui nous rappelle toujours notre propre « source ». Nous lisons en filigrane l'espérance de la pensée mythique, cette pensée subtile... car « ce qui est figé nous divise, ce qui est subtil nous rassemble ». Il faut faire appel aux mythes pour gagner « la Bastille du savoir » nous dit Mikhael Filinger et le sujet quelconque comme personne doit transcender nos petites personnalités. Ainsi la convergence de la science et le mythe dans sa relation au Pouvoir aurait la vertu de nous ramener à l'intérieur

conocimiento y de la ciencia en tanto que el Mercado sobrevivió con sus leyes propias que no admitían las interferencias de la voluntad soberana.

En su contribución Mikhael Filinger pone a dialogar la ciencia, el mito y el poder político a través de citas delicadamente elegidas de autores diferentes. Entre ellos Valéry Giscard d'Estaing o Bernard d'Espagnat. Encontramos en el escrito ciertas constantes que lo atraviesan, como la permanencia del mito o el encuentro con un pensamiento que venga directamente de la fuente (Henri Atlan). Hace un juego de palabras entre la acepción de « fuente » como origen y « fuente » como fuente de agua). Leímos en filigrana la esperanza en un pensamiento mítico, este pensamiento sutil... « pues lo que es fijo nos divide y lo que es sutil nos junta »-dice el autor-. También dirá que tenemos que invocar los mitos para « ganar la Bastilla del saber » y junto con los mitos vendrá un sujeto que trascenderá nuestras pequeñas personalidades. La convergencia de la ciencia y del mito en su relación con el poder tendría la virtud de llevarnos al interior del ser y también a una dimensión de ciudadanía. Así será posible un despertar « natural », un despertar *en* la Naturaleza. La esperanza de Mikhael Filinger es la esperanza de alguien que invoca a un ser multidimensional, a un ser cargado de la afectividad propia del Mito.

Jawad Mejjad estudia la Comunicación como un mito pero aquí se trata de la comunicación como ideología de nuestra sociedad, convertida casi en religión. Efectivamente se evoca esta palabra milagrosa para resolver cualquier inconveniente, preocupación o problema y sin embargo si problema hay es justamente éste de querer comunicar a cualquier precio, sin siquiera poder precisar qué se comunica. Comunicar es un verbo convertido en verbo intransitivo y también un fin en sí mismo, esta transición es algo tan evidente que no podemos ver. El autor nos dice que la sociedad actual se caracteriza por estar formada de individuos completamente aislados quienes sólo pueden ser « religados » por la comunicación, pues como no hay más comunión necesitamos de la comunicación. Pero la comunicación a ultranza como medio a disposición del Poder o de la cultura de masas, es considerada como un bombardeo permanente de posibles horas de ocio que afectan el buen juicio y adormecen la razón. Dentro de una sociedad en la que la comunicación es concebida « como modo de organización del mundo » (*L'invention de la Communication* de A. Mattelart) sólo conduce al silencio de las masas y también a su embrutecimiento. Y sin embargo...las teorías mismas de la comunicación han nacido con la visión política de salvar el mundo por medio de las teorías de la información.

Martín Samartín cuya contribución a esta revista lleva por título « Subjetividad y Verdad en el discurso científico moderno. La epistemología del positivismo como política de sujeción » hace un análisis crítico de la función social e histórica del positivismo. Desde siempre los sectores hegemónicos utilizaron formas de control como prácticas diversas, discursos e incluso mitologías, fijando ciertos ideales de conducta humana para someter las personas a las instituciones. La razón, como proyecto de la Modernidad, se convirtió en en nuevo elemento de sometimiento, pero ahora al prestigioso campo de la ciencia. Para desarrollar este trabajo se han evocado tres hipótesis : la de Horkheimer, para explicar el proceso de pérdida de los contenidos objetivos de la razón ; la de Adorno para referirse al rol actual de la ciencia como juez de saberes validados por la razón y en su relación con la gestión de la sociedad y finalmente la hipótesis política de Jacques Lacan en relación a los discursos de la ciencia y a sus efectos subjetivos. El positivismo, a la búsqueda de su propia « mentalidad científica » no quería implicarse en cuestiones concernientes a lo político y así pudo cohabitar perfectamente con regímenes autoritarios. El autor pregunta : después de todo¿cuál era el método de investigación cuando la industria de la guerra estaba en su apogeo ? ¿Y cuando esta industria llenaba las arcas de las grandes potencias mundialistas ?

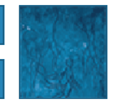
Leyendo estas contribuciones surgen muchos interrogantes. Sería conveniente preguntarse bajo cuáles configuraciones se componen las relaciones entre los dos términos, Mito y Poder, hoy. O ¿Cuáles on los mitos del Poder que inducen a la obediencia ? También ¿bajo qué formas tiene lugar la invención de mitos que atacan lo ya establecido y lo que se puede tolerar ? Más aún ¿bajo qué tipo de desplazamiento de sentido, de cabalgamiento, se teje la trama entre los mitos y los poderes que sostienen las imágenes del mundo que gobiernan nuestras existencias ? Por la literatura y el arte en general se debe interrogar el lazo que existe entre los artistas y escritores con la sociedad que los acoge, lazo que muchas veces se niega o es conflictivo.

Agradecemos vivamente a nuestros colaboradores y a la revista m@gm@ por la recepción de este número.

Mabel Franzone- Alejandro Ruidrejo

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France





info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018






Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

MITO Y PODER

Mabel Franzone

mabel.franzone@gmail.com
Profesora de Letras UNSa (Universidad Nacional de Salta); Colaborador Observatorio Procesos de Comunicación, miembro del Comité Científico de la revista M@gm@ y el Comité Científico de los Cuadernos de la revista M@gm@ publicado por Aracne de Roma; Miembro Instituto de Estudios Filosóficos de Salta (CEFISA) ; Doctorado en Literatura - La Sorbonne Nouvelle-Paris III- Doctorado en Sociología dirigido pour Michel Maffesoli. La Sorbonne-Paris V; Miembro del CEAQ (Paris V) - Miembro del CRICCAL (Paris III).

Alejandro Ruidrejo

aruidrejo@yahoo.com.ar
Profesor de Filosofia UNSa (Universidad Nacional de Salta); Colaborador Observatorio Procesos de Comunicación, miembro del Comité Científico de la revista M@gm@ y el Comité Científico de los Cuadernos de la revista M@gm@ publicado por Aracne de Roma; Magíster en Filosofía Contemporánea, Especialista en Etica y Licenciado en Filosofía, por la U.N.Sa. Co-Director del Departamento de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la U.N.Sa. Docente en múltiples cursos de posgrado sobre filosofía contemporánea. Obtuvo las "Beca de Investigación" y "Beca de Perfeccionamiento en Investigación" otorgadas por la Universidad Nacional de Salta; Co-Director de la Maestría en Derechos Humanos de la U.N.Sa. Actualmente Profesor Adjunto Regular de las cátedras Gnoseología, y Perspectivas Sociofilosóficas Contemporáneas y Director de la Escuela de Filosofía de la U.N.Sa. Director del Proyecto de investigación del CIUNSa Nº 1806 "Foucault: las artes de gobierno y la Reducción Jesuíticas"; Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, de la Universidad Nacional del Comahue.

La presencia del Mito evoca un mundo ideal, pero el Poder nos recuerda la existencia de un mundo real. La tensión creada entre estos dos mundos es parecida a la que relaciona el pensamiento « salvaje » al pensamiento racional. El Poder en todas sus manifestaciones y modulaciones fue siempre explorado por un pensamiento organizado es decir racionalmente construido y éste tipo de pensamiento estructuró durante tres siglos el destino de nuestras sociedades. Así fue que los sueños o ensueños colectivos, si bien estuvieron de alguna manera presentes y fueron repertoriados, no eran tenidos en cuenta a la hora de analizar una

sociedad determinada o su devenir. En efecto todo lo que relevaba de lo « irracional » estaba siempre alejado de lo racional e incluso hoy en día son muy pocos los investigadores y pensadores que se aventuran en este terreno y que piensan en un camino posible para abordarlo. Y sin embargo hay gran cantidad de obras que recuerdan la constante presión ejercida por el mito en todos los dominios del pensamiento. Esta presión toma en cuenta la existencia de figuras y formas, como el mito del Salvador o del Jefe, o un periodo de Edad de Oro- ya sea pasada o futura-, la Revolución o la Sublevación Popular –hoy actuando con fuerza y amplitud-, y muchas otras representaciones que no nombramos porque no es nuestro objetivo hacer una lista en esta editorial.

La formación y la sobrevivencia de toda sociedad ponen en juego representaciones, relatos, valores, creencias donde se entremezclan componentes tanto racionales como imaginarios. Estas representaciones tienen la particularidad de poseer un aura mítica y simbólica que despierta en nosotros altas frecuencias emocionales. Ese aura es justamente el terreno a analizar y como es algo inmaterial que activa diferentes polos de atracción, siendo al mismo tiempo un lugar híbrido en donde coexisten una pluralidad de sentidos, pensamos que es en este lugar donde se encuentra la explicación de ciertos fenómenos de sociedad, literarios, políticos, científicos. Estos fenómenos pueden ser el retorno de un pensmaiento de tipo mítico, la aparición súbita de ciertas figuras, el regreso periódico-o la presencia constante- de algunos mitos o el nacimiento de otros nuevos, ya sea en las obras literarias o en las sociedades.

Reconocer el espesor de nuestras representaciones nos ubica pues dentro de una perspectiva holística y antropológica. Para poder « leer » el aura que rodea las figuraciones debemos tener en cuenta lo pluridisciplinario, pues este espesor es considerado como un « todo », reconociendo al mismo tiempo que aquello que era considerado del dominio de lo racional- político- el poder en el caso que nos ocupa- tiene también una parte oscura, un lado sombrío que viene a poner límites a la razón. Y que esta oscuridad está siendo propulsada por la existencia del mito y de sus implicancias.

Este número de la revista MAGMA cuenta con 17 colaboraciones. Para su organización y una lectura cómoda los hemos reunido en cuatro temas : I) Mitos de la Educación II) Mito, poder y literatura III) Mito y poder en el Arte y las sociedades IV) Mito, ciencia y poder.

La primera parte, los mitos de la Educación, presenta un eje de investigación original pues no es un eje estudiado por los especialistas de mitos. Sylvain Wagnon aporta el análisis de dos mitos de la Educación (y no *en* la Educación) a través del estudio de dos figuras de la Pedagogía, la del médico pedagogo de origen belga Ovide Decroly y la del anarquista español Francisco Ferrer. El trabajo de comprensión de estas dos figuras es también un trabajo político, ya que en el tema de la educación subyace otro problema, el de la transmisión. Aquí surgen otras cuestiones: aquella de si la educación debe ser un medio de reproducción social o bien un medio para transformar las sociedades. El autor llegará a la descripción de otro mito, el de la Nueva Educación o incluso aquel de la Educación Moderna, refiriéndose al alcance intelectual, social y educativo de esas construcciones de forma mítica.

Jean Boyssou tratará las bibliotecas como verdaderos relatos míticos, relatos contados por las mismas bibliotecas en tres fases de la historia de Francia : la primera- cuando esas casas de estudio estaban en monasterios- coincide con la definición de Mito de Mircea Eliade (el mito es una historia sagrada). La segunda- período que comprende desde Carlomagno al reinado de Luis XIII- entraría dentro de la noción que da de Mito Gilbert Durand « un sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas ; sistema dinámico que bajo el impulso de un esquema tiende a componerse en relato » y corresponde a la época en que la biblioteca se interesa en la construcción de un sistema de símbolos que asocia Dios, el Poder y el Libro. Vista así la biblioteca es un sello que liga el Estado al Saber. He aquí un instrumento que servirá al poder pues mantiene con él una sujeción inconsciente, presentado en este artículo como un relato mítico. Recordamos una frase leída en un libro de Ernst Bertram « todo lo que alguna vez existió, ahora es símbolo » y en este sentido la historia es una lectura simbólica del pasado, historia que está en las bibliotecas, las que a su vez se convirtieron en un símbolo.

Y si todo lo que ha sucedido es símbolo y si la unión de mosaicos de símbolos se hace a través de un esquema arquetípico que nutre la estructura de un relato, y a este proceso se le llama la formación de un mito, resulta que estos mitos buscarán lugares privilegiados para mostrarse. La Literatura siempre será uno de esos lugares propicios para ver la aparición de nuevos mitos o para analizar mitos ya repertoriados. Para Gilbert Durand todo relato tiene algo del relato mítico y así es como lo han mostrado los diferentes autores en la Parte II del presente número, Mito, Poder y Literatura. Laura Valeria Cozzo se pregunta por qué la figura, de Antígona -figura mayor por cierto- es eterna y continúa siendo tan de actualidad. Esta autora alimenta su análisis apoyándose en tres obras latinoamericanas : la de Leopoldo Marechal (*Antígona Vélez*-1950), Luis Rafael Sánchez (*La pasión según Antígona Pérez*-1968) y Griselda Gambaro (*Antígona Furiosa*- 1986). Estas Antígonas recreadas, en América Latina son siempre personajes malditos, mujeres canallas, locas, pero siempre aquellas que llegarán a relevar la relación entre el mito y el poder del poder.

La Antígonas españolas contemporáneas son traídas por Fanny Blint. El personaje de Antígona permite aquí una vez más la apropiación de una palabra de orden simbólico en la medida que es ella quien divide la Ciudad, su propio territorio. La echan, la persiguen pero ella reclamará el derecho de enterrar en esa tierra el cuerpo de su hermano, ya vencido. La temática del exilio y de su relación con la tierra revela otra vez que la tensión entre este mito antiguo y los desvíos del poder es fecunda en materia de literatura. Y sobre todo en la España desde la Guerra Civil a la Transición Democrática, cuando varios dramaturgos eligen este mito para leer y releer esta época convulsionada : S. Espriu, J.M. Pernán, M. Zambrano o J. M. Elizondo, se encuentran

entre aquellos autores que proporcionaron un *corpus* de voces que se elevan como contra-poderes que se oponen al silencio impuesto por la dictadura.

Nelly André nos habla de otra figura femenina convertida en mito : es Manuela Sáenz, la « Libertadora del Libertador », la compañera de Simón Bolívar. Esta mujer de coraje, nacida en Ecuador, es uno de los personajes más fascinantes de la historia, no sólo por su rol en las guerras de la independencia al lado de Bolívar sino también por las pasiones que desencadena. Nelly André recorre los delirios provocados por esas pasiones : considerada a veces como una amenaza o como una mujer de bajos apetitos sexuales, ignorada por algunos y amada y venerada por otros. Para recorrer esos delirios la autora analiza varias obras y desde la primera biografía de Alfonso Rumazo González de 1944 (*Manuela Sáenz : la Libertadora del Libertador*), la obra de Manuel R. Mora de 2012 (*Manuelita, la amante revolucionaria*), hasta la muy escandalosa novela erótica de Denzil Romero de 1988 (*La esposa del doctor Thorne*) encontramos una Manuela entre dos tipos de discurso : histórico y literario ; real y de ficción ; heroico y erótico. La lectura de estas tres colaboraciones nos deja la presencia de un mitema, el de la heroína, la mujer valiente que es perseguida por el poder de turno, desterrada, ignorada o estigmatizada moralmente y que finalmente se convierte en un símbolo de lucha y de resistencia. Es el mitema de la mujer-guerrera, personificados en ciertas mujeres cuyos nombres sólo pronunciados levantan una vibración de sueños o la sensación de una utopía que está casi lista a concretarse.

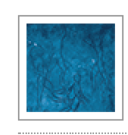
Siempre en la parte literaria Laurent Bazin en su artículo « Politique/Poïétique : le pouvoir performatif des mythes dans les littératures contemporaines de l'imaginaire », nos deja un rico análisis informándonos de la capacidad extraordinaria del mito para irrigar las representaciones colectivas. También analiza ciertas figuras como *el bosque* que tiene el poder de cohesión social. El corpus tratado comienza con el ciclo llamado Mythagos de Robert Holdstock, publicado entre 1984 y 1997. Este vasto conjunto novelesco comprende *La Forêt des mythagos*, *Lavondyss*, *Le Passe-Broussailles*, *La Porte d'Ivoire* et *La Femme des neiges*, y permite reflexionar sobre la función performativa de los mitos y también sobre el Poder. Aquí hay temas de lo maravilloso interactuando con la mecánica cuántica o motivos de la mitología acompañados de escenarios de interacciones humanas y ubicados bajo el sello de una dialéctica sumisión-dominación. El autor agrega que el manejo del campo mitológico consiste en la imposición al « otro » de su propio conjunto de códigos simbólicos, para someterlo aún más a su propio sistema de representaciones. La cita de Neil Gaimas (*American Gods*, 2001) es evocadora : « Todo esto no es otra cosa que una historia de paradigma dominante. Nada más cuenta.»

Las tres contribuciones que quedan referidas a la literatura nos traen mitos en relación con los procesos difíciles de colonización. Valérie Joëlle Kouam Ngocka analiza una novela colonial, *Tempo di uccidere* (1947) del italiano Ennio Flaiano, con el objetivo de relevar mitos (en este caso se trata de estereotipos que más tarde formarán cierta « visión del mundo ») relacionados con comportamientos racistas observados por este intelectual. Este tipo de apreciaciones formará todo un imaginario colonial. Los mitos relacionados con el Africa y vehiculizados por las literaturas europeas tiene siempre características sombrías, oscuras : « todos los senderos de Africa olían a carroña... » « a los africanos se les debe/puede dar cosas sin valor, cosas en deplorable estado ...». Estas citas nos muestran la percepción del « otro » regida por la negación de la otredad, negación que desvaloriza toda capacidad de la gente, que ve las tierras como un producto comercial y niega la grandeza de las matrices simbólicas que pertenecen a este « otro ». En el mejor de los casos estos « salvajes » se convierten en « primitivos » o « inocentes » y la tierra tendrá también los mismos calificativos que sus habitantes. La novela analizada se inscribe en un registro anticolonialista y antifascista, pero sin embargo es una novela de registro exótico, ya que no establece rupturas y tampoco participa en la desconstrucción de cierto tipo de mitos sobre el Africa.

El artículo de Oumar Guédalla nos recuerda el título de una obra de Serge Gruzinski, La Guerra de Imágenes. En efecto uno de los objetivos de Guédalla es el de analizar los conflictos míticos que siempre han existido entre el Occidente y el Africa, a través del análisis de la segunda novela de Ahmadou Kourouma (1990) *Monnè, outrages et défis*. La obra cuenta la historia de un rey africano conmovido con la invasión de las fuerzas militares colonialistas francesas. Y en este espacio literario habrá luchas entre los invasores y representaciones hegemónicas de Francia, por un lado, y la respuesta del imaginario africano, es decir los mitemas de guerreros tradicionales por medio de los que Africa quería afirmarse, por otro lado. Así un emisario cuenta cómo los soldados franceses avanzan de manera tan rápida que los Blancos se convierten en « invencibles'. A esta imagen se opondrá la invencibilidad de los pueblos invadidos, formando de esta manera dos sistemas míticos antagónicos. Todavez que la respuesta de los nativos se hacía sentir y que las expediciones se llevaban a cabo con dificultad. El combate tenía lugar en el plano físico y también en el plano del imaginario.

Mabel Franzone analiza un relato popular argentino, expandido también a lo largo de América Latina, relato nacido de otra etapa del colonialismo. Entre los siglos XVIII y XIX tuvo lugar la segunda colonización o colonización industrial. La llegada de trituradoras de metales o de cereales y los trapiches de los ingenios de caña de azúcar se hace de la mano de monstruos creados e importados por el poder económico. La presencia de estos seres servía para dar una explicación sobre la desaparicón de obreros, mestizos o indígenas. Esas desapariciones eran producto de la brutal explotación que acarreaba la muerte o el asesinato de aquellos que reclamaban un mejor salario. Una historia contaban los dueños de las máquinas, aquella del patrón que había hecho un pacto con el diablo y que debía darle un obrero para su nutrición, de manera periódica y para que la empresa crezca. Si el inconsciente colectivo quedó marcado para siempre con esta época del « Progreso », también es verdad que el imaginario popular es vivo y dinámico y que tal vitalidad se la puede percibir en este mismo relato. Uno de los desenlaces contados en diferentes versiones populares relata que el monstruo (El





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Familiar) se opuso a la llegada del ferrocarril acostándose en las vías del tren para impedir otra etapa de la industrialización. Así se ponía del lado de aquellos que le servían de comida, obedeciendo más a las leyes del imaginario que a aquellas del mercado y del Progreso.

La parte III, Mito, Poder, Arte y Sociedad cuenta con una primera contribución de Wendy Cutler sobre la creación de figuras míticas a través de los films « Bollywood » de la India. Elegimos comenzar por este artículo porque el Arte es un revelador de las formas sociales y de las formas simbólicas, que son vividas calladamente por el cuerpo social. Existe una correspondencia secreta entre las formas producidas por el artista y las formas que estructuran el imaginario de una sociedad, de las que él sería un ventrílocuo. Wendy Cutler estudia primero la noción de mito siguiendo varios pensadores, como Mircea Eliade, Northrop Frye, Joseph Campbell, Jacques Desautels, Georges Dumézil y también Paul Ricoeur y Dadvutt Pattaniak. En segundo lugar la autora se interroga sobre el lugar que ocupa el Mito en la cultura hindú y al final se introduce en el proceso de formación de la figura del Héroe en el cine hindú de los años '70. Siguiendo a Edgar Morin nos dice que no habría una separación verdadera entre una « star » y los héroes de la mitología, dando como ejemplo la figura del actor Amitabh Bachchan quien juega el papel de un mediador- político ya que representa una nación entera. Y sin embargo no se puede hablar del nacimiento de un mito nuevo-concluye la autora- sino de una re-creación de las características del mito del Héroe.

El artículo de Aude Lanthier busca establecer las principales fuerzas y formas que participaron en la ruptura de las representaciones martiniqueñas de los nativos de la Isla que regresan a la patria. La devaluación de la imagen de Francia en los Dominios de Ultra Mar (DOM) y el debilitamiento del poder ejercido para juntar la gente de las colonias, más el tratamiento político e historiográfico de los ciudadanos de la periferia francesa, van a dar testimonio de los límites del mito fundador de la República Francesa. Aude Lanthier ha analizado tres corpus formados por documentos, observaciones y entrevistas. Estos elementos sirvieron para desprender los temas principales y transversales, como también para decidirse luego por el método elegido para la investigación y el análisis. Este método es el « relato de vida » o aproximación biográfica que tiene la ventaja de poder sumergirse en el centro de la mirada del Otro. El estudio hecho demuestra que el mito de retorno a la tierra de origen ha sido profanado o desmitificado pues aquel que llegaba del continente y que monopolizaba la atención de su comunidad antillesa, perdió su valorización en la imagería popular dentro de una sociedad en plena mutación. Este Otro ahora cuenta con otros rasgos, entre los que se encuentra el fin del mito del triunfo-debido a la precariedad de los antilleses en Francia- aparte de la ignorancia o la indiferencia de los propios franceses hacia los DOM, el todo sumado a las contradicciones del mito republicano mismo, ya que la ciudadanía francesa no es prueba ni promesa de igualdad.

Anna Rita di Barnaba en su colaboración « Le mythe et la critique du mythe dans la société contemporaine », nos recuerda la función performativa de los mitos como su función primaria, mencionando también la parte biológica del mito en el hombre : « El hombre se humaniza por la mitología » nos dice la autora sumándose así a la teoría biológica de los mitos y sus representantes (Henri Bergson, Roger Caillois, René Thom, entre otros). Sin embargo hoy se necesita de una fenomenología del mito, una fenomenología en relación con su propia arqueología ; el mito es necesario porque si el hombre pierde sus fundamentos pierde también la estructura permanente indispensable para « el comprender » característico del ser humano.

Para François Piot-Tricoire, que trabaja sobre el poder de los mitos en la sociedad francesa posmoderna, la actividad mítica es en particular una necesidad antropológica. El mito no procede por demostraciones, sino que funciona por impregnación, martillea las conciencias repitiendo sus lecciones para persuadirlas. La metodología consiste entonces en reunir y analizar *corpus* de textos, de imágenes, de discursos que se imponen en la sociedad francesa actual, como por ejemplo las tendencias de moda, los discursos artísticos y creativos y también los discursos y acciones de los ciudadanos. Abordando las lecciones socio-culturales y el lazo social, luego aproximándose a las lecciones mentalitarias e imaginales, es decir acercándose a los valores de la sociedad posmoderna-donde se puede destacar la aceleración de los ritmos sociales en todas sus modulaciones- se puede observar un pasado que regresa y la reaparición de una mentalidad primitiva en la que la memoria colectiva y los ancestros ocupan un lugar destacado. Efectivamente hay reacciones posmodernas que se perfilan y se sienten, entre las que se puede nombrar la identidad plural del individuo que vive la otredad como una forma de devenir sí mismo en contraposición al individuo libre et independiente de los otros que había forjado la Modernidad. También ante la aceleración del tiempo moderno con sus *fast-food* y la vida rápida se contraponen la *slow-food* y la *slow-life*. Todo esto es el signo de que el mito prometeico que había dominado la sociedad industrial moderna ya llegó a su saturación y que nuevos mitos estarían surgiendo.

La Parte IV, Mito, Ciencia y Poder político, cuenta primero con el aporte de Alejandro Ruidrejo, quien basándose en una lectura de Michel Foucault, llega a centrarse en el poder pastoral específico para la « conducción de las almas ». El texto en cuestión cuyo título es « Mito, crítica y gubernamentalidad » propone la noción de gubernamentalidad como una nueva racionalidad política que será un desplazamiento de las teorizaciones de gobierno a las conductas. Esto provocaría una transformación central en la concepción del ejercicio del poder, permitiendo establecer lazos entre la razón y los efectos del poder. Así de un extremo al otro, el mito y la Ilustración recorrieron la historia de Occidente con una dialéctica que no presupone una superación garantizada por la misma historia. La Modernidad no sería entonces el proceso de secularización que se pensó, se dijo y se creyó. Kant da cuenta de la transformación que tenía lugar, es decir aquella del pasaje de la forma de gobierno basada en las virtudes del soberano a la del gobierno de los pueblos, más centrada en la gestión de la obediencia y la felicidad pública. El poder no debía impedir el progreso del

conocimiento y de la ciencia en tanto que el Mercado sobrevivió con sus leyes propias que no admitían las interferencias de la voluntad soberana.

En su contribución Mikhael Filinger pone a dialogar la ciencia, el mito y el poder político a través de citas delicadamente elegidas de autores diferentes. Entre ellos Valéry Giscard d'Estaing o Bernard d'Espagnat. Encontramos en el escrito ciertas constantes que lo atraviesan, como la permanencia del mito o el encuentro con un pensamiento que venga directamente de la fuente (Henri Atlan). Hace un juego de palabras entre la acepción de « fuente » como origen y « fuente » como fuente de agua). Leímos en filigrana la esperanza en un pensamiento mítico, este pensamiento sutil... « pues lo que es fijo nos divide y lo que es sutil nos junta »-dice el autor-. También dirá que tenemos que invocar los mitos para « ganar la Bastilla del saber » y junto con los mitos vendrá un sujeto que trascenderá nuestras pequeñas personalidades. La convergencia de la ciencia y del mito en su relación con el poder tendría la virtud de llevarnos al interior del ser y también a una dimensión de ciudadanía. Así será posible un despertar « natural », un despertar *en* la Naturaleza. La esperanza de Mikhael Filinger es la esperanza de alguien que invoca a un ser multidimensional, a un ser cargado de la afectividad propia del Mito.

Jawad Mejjad estudia la Comunicación como un mito pero aquí se trata de la comunicación como ideología de nuestra sociedad, convertida casi en religión. Efectivamente se evoca esta palabra milagrosa para resolver cualquier inconveniente, preocupación o problema y sin embargo si problema hay es justamente éste de querer comunicar a cualquier precio, sin siquiera poder precisar qué se comunica. Comunicar es un verbo convertido en verbo intransitivo y también un fin en sí mismo, esta transición es algo tan evidente que no podemos ver. El autor nos dice que la sociedad actual se caracteriza por estar formada de individuos completamente aislados quienes sólo pueden ser « religados » por la comunicación, pues como no hay más comunión necesitamos de la comunicación. Pero la comunicación a ultranza como medio a disposición del Poder o de la cultura de masas, es considerada como un bombardeo permanente de posibles horas de ocio que afectan el buen juicio y adormecen la razón. Dentro de una sociedad en la que la comunicación es concebida « como modo de organización del mundo » (*L'invention de la Communication* de A. Mattelart) sólo conduce al silencio de las masas y también a su embrutecimiento. Y sin embargo...las teorías mismas de la comunicación han nacido con la visión política de salvar el mundo por medio de las teorías de la información.

Martín Samartín cuya contribución a esta revista lleva por título « Subjetividad y Verdad en el discurso científico moderno. La epistemología del positivismo como política de sujeción » hace un análisis crítico de la función social e histórica del positivismo. Desde siempre los sectores hegemónicos utilizaron formas de control como prácticas diversas, discursos e incluso mitologías, fijando ciertos ideales de conducta humana para someter las personas a las instituciones. La razón, como proyecto de la Modernidad, se convirtió en en nuevo elemento de sometimiento, pero ahora al prestigioso campo de la ciencia. Para desarrollar este trabajo se han evocado tres hipótesis : la de Horkheimer, para explicar el proceso de pérdida de los contenidos objetivos de la razón ; la de Adorno para referirse al rol actual de la ciencia como juez de saberes validados por la razón y en su relación con la gestión de la sociedad y finalmente la hipótesis política de Jacques Lacan en relación a los discursos de la ciencia y a sus efectos subjetivos. El positivismo, a la búsqueda de su propia « mentalidad científica » no quería implicarse en cuestiones concernientes a lo político y así pudo cohabitar perfectamente con regímenes autoritarios. El autor pregunta : después de todo¿cuál era el método de investigación cuando la industria de la guerra estaba en su apogeo ? ¿Y cuando esta industria llenaba las arcas de las grandes potencias mundialistas ?

Leyendo estas contribuciones surgen muchos interrogantes. Sería conveniente preguntarse bajo cuáles configuraciones se componen las relaciones entre los dos términos, Mito y Poder, hoy. O ¿Cuáles on los mitos del Poder que inducen a la obediencia ? También ¿bajo qué formas tiene lugar la invención de mitos que atacan lo ya establecido y lo que se puede tolerar ? Más aún ¿bajo qué tipo de desplazamiento de sentido, de cabalgamiento, se teje la trama entre los mitos y los poderes que sostienen las imágenes del mundo que gobiernan nuestras existencias ? Por la literatura y el arte en general se debe interrogar el lazo que existe e o es
c ero.

Mabel Franzone- Alejandro Ruidrejo

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

DE LA BIBLIOTHÈQUE COMME RÉCIT MYTHIQUE, OU L'ACCÈS À LA CONNAISSANCE COMME LÉGITIMATION DU POUVOIR

Jean Bouyssou

jeanbouyssou@free.fr
Master 2 Sciences de l'Information et de la Communication , Paris VIII, Bibliothécaire.

Les bibliothèques semblent, à priori, bien éloignées du mythe. L'objectif de cet article est pourtant de montrer qu'elles sont non seulement l'objet de nombres de récits – réglementaires, législatifs, symboliques – mais que la Bibliothèque est en elle-même un récit et que ce récit, dans sa polyphonie est mythique. Comme tout mythe, la bibliothèque se raconte dans une histoire qui remonte aux origines. Cette histoire, à l'instar de tant d'autres récits mythiques, a été figée dans une forme littéraire. Dans le cas des bibliothèques, ce texte « définitif » est l'Histoire des bibliothèques françaises, somme phénoménale en 4 volumes (VERNET, 1988), écrite par des bibliothécaires sur des bibliothécaires en une forme particulière de discours mêlant approche scientifique et égotisme.
Ce récit comprend trois phases qui chacune correspond à une définition du mythe.

Durant les premiers siècles, les bibliothèques françaises se développèrent dans le cadre des monastères[1]. Le rôle du moine comme celui de la collection de livres (Bibles et ouvrages de théologie, Missels et textes de liturgie) est bien de raconter inlassablement les origines divines du monde et l'histoire sacrée entre Dieu et son peuple. Le bibliothécaire a moins, à cette époque, la charge de la collection de livres (achat, prêt et rangement) que celui d'imposer une lecture pertinente (c'est à dire une lecture renforçant la foi du lecteur et évitant tout risque d'hétérodoxie) à l'ensemble de ses frères. C'est ainsi que la description des tâches du bibliothécaire dans le coutumier de l'abbaye de Fleury en l'an mille se termine par : « la détermination des leçons de l'office, la défense de la foi catholique, la réfutation des hérésies et tout ce qui concerne la pureté de la doctrine ». Le moine bibliothécaire recoupe ces deux fonctions et se charge d'une double médiation vers Dieu en tant qu'ecclésiastique, vers le texte nécessaire au Salut en tant que bibliothécaire. La bibliothèque correspond alors à la définition très large de Mircea Eliade (1963) pour lequel « le mythe raconte une histoire sacrée : il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements ».

De Charlemagne à Louis XIII, les bibliothèques répondent beaucoup plus à la définition de Gilbert Durand (1997) qui entend par mythe « un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit ». Durant cette période la monarchie se définit de droit divin, et tout l'appareil administratif œuvre à légitimer l'autorité du roi en lui

conférant une charge quasi-ecclésiale et en développant les représentations l'associant aux symboles religieux. C'est ainsi que Charlemagne expose dans l'Admonitio Generalis de 789 que le rôle de l'Église est de « conduire le peuple de Dieu à la vie éternelle et de ramener les brebis égarées par le biais de bons exemples, celui de l'Empereur de diriger l'Église » et assigne dans ce même texte aux bibliothèques la mission de fournir des textes non altérés avant que de fonder, quelques années plus tard, un atelier de copiste à Aix-la-chapelle produisant des ouvrages *ex authentico*, s'instaurant ainsi garant de l'authenticité des textes mais plus profondément producteur de la norme. Par la suite, si tous les rois usèrent de l'imagerie du livre pour valoriser leur image, certains à l'image de Charles V ou de Louis XI eurent une démarche plus continue et plus soutenue dans l'élaboration d'un système de symboles associant Dieu, le Roi et le livre. Tous deux s'attachèrent notamment à garantir la continuité de la bibliothèque du roi afin que celle-ci soit à l'image de la pérennité de la dynastie.

Il appartient à François Ier d'avoir fixé le récit que ce système de symboles invitait à élaborer. Son célèbre édit de Montpellier par lequel il instaurait le dépôt légal commence ainsi :
« François, par la grâce de Dieu roy de France, à tous ceux qui ces présentes lettres verront, salut.
Comme depuis notre avènement à la couronne, nous ayons singulièrement sur toutes autres choses désiré la restauration des bonnes lettres, qui par longue intervalle de tems ont été absentes, ou bien la connaissance d´icelles si empeschée et couverte de ténèbres qu'elle ne se pouvait avoir ni recouvrer pour l´édification, nourriture et contentement des bons et sains esprits, qui par ce moyen sont durant ce temps demeurés inutiles, abâtardis et éloignés de leur bonne et naturelle inclination prenant vice pour vertu ».

Par ce texte, le roi opère un glissement intéressant des seuls livres religieux et de la prétention eschatologique de Charlemagne à l'ensemble des bonnes lettres utiles à chacun comme au bien commun**[2]**. Le bénéfice de cette politique ce constate dans le fait que le royaume *« se peut aujourd'huy dire sur tous les autres, de quelque règne qu´ils ayent été, le plus décoré et fleurissant en toutes sciences et vertueuses disciplines ».*

Si François Ier a fixé le récit sous une forme législative, c'est à Mazarin qu'il revient de l'avoir inscrit dans l'inconscient collectif en l'incarnant dans une architecture. En rassemblant, avec l'aide de son bibliothécaire Gabriel Naudé**[3]**, la plus grande bibliothèque d'Europe, en l'ouvrant au public, et en l'installant au sein du collège des Quatre Nations (sous-entendu des quatre nations rattachées au royaume durant les guerres menées sous son gouvernement) le premier ministre redéfinit les trois figures traditionnelles du souverain, du guerrier et du théologien – ce dernier devenu bibliothécaire – et revivifie la synthèse entre ces trois figures qu'avait préalablement assurée l'empereur Constantin (Debray, 1987).

Cette « dédicace » de la bibliothèque au pouvoir et au territoire constitue un acte fondateur constamment réédité depuis. Il serait intéressant d'étudier les noms des bibliothèques publiques de France, mais il est symptomatique de constater que les grands sites de la bibliothèque nationale porte les noms de François Mitterrand, Richelieu, Louvois (surintendant de la guerre de Louis XIV) et de l'Arsenal.

Mais surtout, la force de cet acte, de ce lien entre État et Savoir par le biais des bibliothèques est telle qu'aucun gouvernement n'a su, depuis, légiférer sur le sujet. Si la République, en ses premières années, a supprimé (pendant quelques années) le dépôt légal au nom de la liberté d'expression et tenté, via nombre de lois contradictoires et inappliquées, de mettre l'ensemble des collections de livres confisqués au clergé comme aux nobles expatriés à disposition du peuple pour son bénéfice propre, elle a fini par abandonner ses velléités de développement de bibliothèques de lecture publique et a masqué le problème en subordonnant les bibliothèques à l'Éducation Nationale.

La loi de 1905 ayant dépossédé les bibliothécaires de leur légitimation religieuse, l'État leur a tout d'abord conféré une nouvelle légitimé en les rebaptisant « personnel scientifique », achevant ainsi le transfert de transcendance initié par François Ier, avant que de tenter à son tour de définir le rôle et les missions des bibliothèques. Cette unique loi (1931), entre décrets non publiés, articles abrogés mais cités dans une version ultérieure, détournement de sens, s'étant révélée une aporie, l'État s'est déchargé de cette problématique sur les collectivités locales par le biais des lois de décentralisation, tout en maintenant un contrôle théorique de l'État sur les bibliothèques. Faut-il y voir un complexe ou un échec à dépasser l'acte fondateur de Mazarin ou, au contraire, la jouissance non avouée du stratagème habile (Lévi-Strauss, 1955) par lequel Mazarin a transformé une opposition binaire inconciliable – mettre à la disposition du public les documents censés lui permettre de participer au gouvernement tout en le maintenant dans un état de sujétion inconscient – en créant l'illusion, ou la croyance, qu'elle a été résolue.

Bibliographie

Bouyssou, J. Les services de référence virtuels ou les bibliothécaires français au défi du réseau, disponible sur <http://memsic.ccsd.cnrs.fr/mem_00642979/>
Debray R. *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*. Paris : Gallimard, 1987. (Collection Tel, 113) ISBN : 2-07-070857-8.
Durand G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*. Paris, France : Dunod, 1997. 536 p.(Psycho sup (Paris), ISSN 1275-4854). ISBN : 2-10-001415-3.
Eliade M. *Aspects du mythe*. [Paris], France : Gallimard, 1963. 246 p.(Collection Idées, ISSN 0530-8089 ; 32). ISBN : 2-07-035032-0.
Lévi-Strauss C. « The Structural Study of Myth ». *The Journal of American Folklore*. décembre 1955. Vol. Vol. 68, n°N° 270, Myth : A Symposium, p. pp. 428-444.

Vernet A., Jolly C., Varry D., Poulain M. *Histoire des bibliothèques françaises*. Paris : Promodis, France : Ed. du Cercle de la Librairie, 1988. 793 p.ISBN : 2-7654-0510-7.

Notes

1] Notons que le premier volume de l'histoire des bibliothèques, bien qu'intitulé « du VIe siècle à 1530 », fait débuter la chronologie par les dates de l'Édit de Milan qui rend licite le Christianisme (313) et par la mort de Saint-Jérôme (420), traducteur de la bible en latin et saint patron des bibliothécaires. Le christianisme semble ainsi posé comme prolégomènes nécessaires aux bibliothèques.

2] Notons toutefois que la suite du texte et surtout l'ordonnance du petit châtelet de la même année subordonne la publication d'ouvrages au fait qu'ils ne puissent conduire à des « erreurs et infidèles interprétations déviant de notre sainte foi et religion chrétienne ». Ainsi était établie la censure, corollaire obscur du dépôt légal.

3] Outre son célèbre *Advis pour dresser une bibliothèque*, rappelons que Naudé est l'auteur de *Science des Princes, ou Considérations politiques sur les coups d'état*.





DOAJ Content



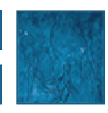
M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

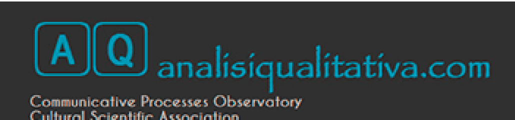
Directory of Open Access Journals

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro

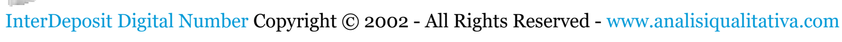
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France





info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018









Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

FRANCISCO FERRER ET OVIDE DECROLY : ANALYSE HISTORIOGRAPHIQUE DE DEUX MYTHES ÉDUCATIFS

Sylvain Wagnon

s.wagnon@montpellier.iufm.fr
Maître de Conférences, Université de Montpellier 2, LIRDEF.

Les mythes sont partie prenante de toute question humaine et en particulier de l'éducation. Par ailleurs, une réflexion sur les mythes éducatifs doit dissocier deux axes : la question des mythes en éducation et des mythes de l'éducation[1]. La question des mythes en éducation illustre une place à la fois très ancienne et reconnue depuis l'Antiquité mais interroge les éléments constitutifs d'une culture, de la transmission et de ses représentations jusqu'à aujourd'hui. Dans cette contribution, nous nous attacherons au second axe c'est-à-dire aux mythes de l'éducation à travers l'étude de deux « figures » pédagogiques : celle du médecin-pédagogue belge Ovide Decroly (1871-1932) et de l'anarchiste espagnol Francisco Ferrer (1859-1909). Tous deux nous offrent la possibilité de réfléchir aux éléments constitutifs d'un mythe en éducation, d'en étudier les caractéristiques et d'en analyser la portée sociale et politique.

Deux exemples : Ovide Decroly et Francisco Ferrer

Le choix de ces deux pédagogues, « figures » de l'Education nouvelle et de l'éducation libertaire nous permet d'esquisser deux mythes éducatifs différents dans leur nature et leurs représentations.

Le psychologue Ovide Decroly est avant tout connu pour sa pédagogie structurée par les centres d'intérêt et la globalisation qui donnera naissance à la méthode globale de lecture. Il a crée deux écoles en Belgique en 1901 et en 1907. Aujourd'hui encore, plusieurs écoles à Bruxelles, Saint-Mandé ou Barcelone perpétuent cette pédagogie.

Existe-il un « mythe Decroly » ? Il apparaît clairement que la pensée d'Ovide Decroly fut véhiculée par ses propres collaborateurs de son vivant et jusqu'à aujourd'hui. Ce courant « hagiographique » offre une vision idéalisée d'un médecin ayant eu une « révélation » en observant la misère et l'abandon des enfants anormaux, qu'il nomme irréguliers. Néanmoins, il nous semble intéressant de constater que si un « culte » hagiographique existe, peut-on réellement parler de mythe ?

Néanmoins, du point de vue historiographique, nous percevons bien un courant « démythificateur ». Les travaux de Marc Depaepe en particulier visent à critiquer une histoire qu'il estime contrôlée par les

« decrolyens ». Néanmoins, ce courant historiographique[2], sous couvert de « démythification», ne fait le plus souvent qu'entretenir un « contre-mythe » qui dénigre plus qu'il n'explique la pensée et l'action ici d'Ovide Decroly[3].

Ensuite, le piège de la démythification est une vision non pas nécessairement manichéenne mais dualiste des choses. Car si personnellement nous reprenons la première partie de l'argumentaire de Marc Depaepe sur l'histoire de la recherche expérimentale : « il nous semble qu'on peut soutenir la thèse que l'historiographie de l'éducation a été jusqu'à présent « aveuglée » par les préoccupations auto-justificatives des pédagogues, ce qui explique d'ailleurs pourquoi la relation entre la recherche pédagogique et le contexte social a longtemps été négligée et souvent mal comprise »[4], nous sommes plus en désaccord sur les liens directs avec aujourd'hui : « Selon nous, ce constat s'applique non seulement à la période pour laquelle nous avons élaboré une étude d'histoire comparée sur les origines et le développement de la recherche dite « expérimentale » dans l'éducation occidentale mais également à notre époque. »

Mais avant tout, un mythe s'appuie sur un événement marquant, un épisode clé à portée politique et sociale. Pour le pédagogue Francisco Ferrer, sa mort tragique fut le point focal du début d'un mythe[5].

Figure emblématique de l'éducation libertaire, « icône » de la libre-pensée, son action et ses prises de position restent toujours considérées sous le prisme de sa mort « héroïsée », symbole de l'intransigeance conjuguée de l'Église catholique et de la monarchie espagnole. Anselmo Lorenzo perçoit, dès la mort de Ferrer, une tentative orchestrée pour capter, non pas son héritage mais son image, en l'assimilant à un républicain certes progressiste mais adepte de l'école laïque étatique et non à un pédagogue anarchiste.

Sa mort tragique a donc créé une « légende » et un « mythe » Ferrer. Ses actions n'ont plus été étudiées pour ce qu'elles étaient mais pour ce qu'elles représentaient. Tous les écrits à propos de son action se sont situés soit dans le dénigrement sans nuances soit dans l'hagiographie pour justifier son « œuvre ». Le meilleur exemple est celui de sa fille Sol Ferrer devenue sa principale biographe posthume. Ses écrits présentent la caractéristique de justifier toutes les actions de son père, de le placer comme initiateur de la plupart des innovations politiques et pédagogiques de son temps ! Ses recherches s'inscrivent dans un combat contre l'oubli, pour la mémoire de son père et contre les adversaires, nombreux et variés de Ferrer. Néanmoins, ses ouvrages[6] restent aussi une source majeure pour la connaissance de Ferrer, même si de nombreuses affirmations sont difficilement vérifiables.

Ainsi, la mort en «martyr » de Ferrer n'empêche-t-elle pas encore aujourd'hui une réflexion dépassionnée sur son œuvre ? Une telle affirmation est toutefois excessive au regard de l'historiographie. Depuis les travaux pionniers de Peré Solà i Gussinyer[7] les recherches scientifiques sur Ferrer et l'École moderne dessinent les contours de son action et précisent sa pensée jusqu'à des biographies les plus exhaustives[8].

Le mythe éducatif de l'Education nouvelle : un enjeu historiographique ?

Les mythes éducatifs, et en particulier ceux de l'Education nouvelle, sont un enjeu historiographique. Cela pose la question de la définition de cette Education nouvelle. Les recherches universitaires sur l'Education nouvelle se heurtent à la question de sa définition. Car cette définition non seulement fait débat mais les implications idéologiques de cette définition ont une portée historique et actuelle. En effet, s'agit-il d'un mouvement, d'un courant de pensée structuré ou d'une mouvance, d'une sensibilité, d'une nébuleuse ? Ensuite, s'agit-il d'une forme socio-historique spécifique de la fin du XIXe siècle et de la première moitié du XX siècle ou, au contraire, d'un élément structurant de l'histoire de la pédagogie ?

Ce double clivage n'est pas seulement épistémologique, il implique des incidences dans la façon de penser cette histoire. En effet, s'il s'agit d'une forme socio-historique spécifique dans un contexte circonscrit. L'Education nouvelle est un objet d'histoire somme toute « classique » dans son étude. Par contre, s'il s'agit d'un courant structurant et récurrent de l'histoire de la pédagogie et de l'éducation, se dresse la question de cette relation directe entre le passé et le présent, dans une interaction qui crée une « question vive » de la recherche.

L'analyse historique de l'Education nouvelle rappelle que cette histoire a pris souvent la forme de la « défense d'une cause » et de l'hagiographie des « figures » des pédagogues de l'Education nouvelle[9].

Dans un article récent, Antoine Savoye explore la question de ce qu'il nomme «le mythe de l'éducation moderne»[10].

En prenant le cas singulier du pédagogue sociétique Anton Makarenko (1888-1939), Antoine Savoye précise les formes de ce qu'il nomme des « mythes professionnels », qu'il définit comme des « croyances en rapport avec l'exercice d'une fonction éducative »[11]. Antoine Savoye démontre que ces mythes sont issus de la construction de « figures » de la part des militants éducatifs mais également des « universitaires engagés dans une légitimation réciproque. Pour le premier sur le mode de la rédemption à travers des récits exemplaires et édifiants, pour les seconds en mettant l'accent sur les techniques émancipatrices, le puérocentrisme et l'éducabilité »[12].

Mais ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est sa volonté d'éclairer ce qu'il nomme « le grand mythe de l'Education moderne » .

Les canonisations particulières dont une série d'éducateurs sont l'objet ne sont que la première étape vers un mythe plus puissant qui englobe, par agrégation et coagulation les mythes particuliers pour produire une

représentation générale à forte portée sociale : le mythe de l'éducation moderne[13].

Quels sont donc les éléments structurants de ce « mythe » ? Pour Antoine Savoye, il s'agit de trois éléments : la perspective pédocentrée, le « dogme » d'une éducabilité généralisée et enfin de celui de l'autonomie de l'enfant. Les trois axes de ce « mythe englobant » sont effectivement les fondements de l'Education nouvelle. Néanmoins, n'y a-t-il pas ici d'abord une distorsion entre les idéaux des pédagogues d'Education nouvelle et les portées effectives de leurs travaux ? Car s'il apparaît bien qu'un fossé existe entre leurs volontés et leurs résultats, n'est-ce pas « jeter le bébé avec l'eau du bain » en plaçant des idéaux, tels que l'éducabilité et l'autonomie, comme des mythes ?

L'Education nouvelle est sans aucun doute une utopie. Utopie du progrès, du scientisme, du positivisme, mais également volonté de créer une éducation «rationnelle et scientifique », indépendante des superstitions et des religions.

En s'intéressant à la « signification sociale de la recherche expérimentale » sur l'éducation, Marc Depaepe se montre très critique sur cette pédagogie expérimentale de l'Education nouvelle, il met en avant le fossé entre le vouloir et le pouvoir, entre les intentions et les résultats. Dans son ouvrage *Zum wohl des kindes ?*[14] , il estime que les tenants de la pédagogie expérimentale « ont créé de nouvelles formes de travail scientifique en éducation, mais pas d'Education nouvelle ».

Le mythe éducatif, une « question socialement vive » de l'Histoire de l'éducation

Ce n'est pas en soi la question de la « démythification » qui nous interroge mais c'est le fait que derrière cette démythification peut se retrouver un autre mythe. En particulier le mythe d'une école ancienne qui permettait une réelle ascension sociale, en France le mythe d'une école républicaine dont Philippe Meirieu a maintes fois élucidé les éléments constitutifs et la volonté de créer un creuset commun.

Sortir du dilemme dualiste du mythe et du contre-mythe apparaît une nécessité épistémologique pour une réflexion sur l'éducation.

Seule une recherche critique à partir des sources, de leurs confrontations, permet ce travail nécessaire de compréhension des mythes éducatifs qui reste finalement politique. Car derrière l'éducation, ou devant, se pose la question de la transmission. L'éducation doit-elle être un outil de reproduction sociale ou un moyen de transformation de la société ? Même si objectivement personne n'assume l'idée de la reproduction sociale par l'éducation, cette question est depuis longtemps une évidence, même avant les travaux de Pierre Bourdieu[15]. Toutefois, à la question de changer la société en changeant l'école s'apparait celui des mythes éducatifs qui structurent l'histoire éducative par la constitution d'un panthéon contraire à un esprit critique qui selon les programmes officiels de l'école doivent créer un adulte libre et responsable.

Le fait que nous définissions l'Education nouvelle comme un élément structurant de l'histoire de la pédagogie jusqu'à nos jours, pose pour nous la question de savoir en quoi l'Education nouvelle est une « question socialement vive » ?

Nous voudrions donc éclaircir deux points nécessaires à la compréhension des enjeux idéologiques d'une telle étude, en définissant ce qu'est une question vive, puis dans un deuxième temps, envisager de définir cette histoire de l'éducation que nous appelons de nos vœux.

Alain Legardez[16] propose plusieurs caractéristiques d'une question socialement vive. D'une part, la question est vive dans la société car elle intervient dans les pratiques sociales des acteurs et renvoie à leurs représentations sociales et à leurs systèmes de valeurs. D'autre part, une question peut être vive dans les savoirs de référence. Cela sous-entend qu'il existe des débats, des "controverses" entre spécialistes des champs disciplinaires ou entre les acteurs des champs professionnels.

Ces deux caractéristiques nous semblent pertinentes à prendre en compte pour l'étude historique d'une pédagogie. En effet, une telle étude nous apparaît « vive » car elle entre de plain pied dans les enjeux éducatifs actuels et s'inscrit dans les débats des différents acteurs de l'école, qu'il s'agisse des enseignants, des parents, des associations, des syndicats ou de l'institution scolaire.

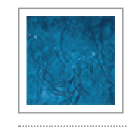
La question des relations entre le passé et le présent se retrouve dans toutes les recherches historiques. Néanmoins, de par son objet d'étude, l'histoire de l'éducation est particulièrement sensible aux liens entre l'approche historique et l'action éducative actuelle.

De façon plus générale, Louis Raillon se demandait si concernant l'Education nouvelle, « les universitaires, devenant historiens de l'éducation ne majorent pas inconsciemment le plan de l'enseignement par rapport au cadre, plus large, de l'éducation »[17].

Ces éléments historiographiques permettent de comprendre qu'il est possible de trouver une approche qui ne cherche nullement à se placer de façon « équilibrée » entre mythe et démythification mais bien plutôt à élaborer une étude socio-historique de l'histoire de l'Education nouvelle, qui pour l'étude de l'histoire d'un pédagogue, analyse plusieurs axes majeurs : la pensée du pédagogue, les pratiques de sa pédagogie et ses réseaux de sociabilité.

Ainsi l'analyse des mythes éducatifs participent pleinement à une histoire de l'éducation. L'étude de leurs éléments constitutifs et des moyens de leur transmission offre une réelle histoire des représentations et des mentalités. Enfin, les mythes éducatifs non seulement se sont nourris de ces « figures » de pédagogues, mais




DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

ils ont été parfois les seuls vecteurs de transmission et de vulgarisation de l'histoire de ces pédagogues.

Notes

1] Gavarini, Laurence et Ottavi, Dominique, Présentation dossier mythes en éducation / mythes de l'éducation, *Le Télémaque,* n°40, 2011, p. 29-32.

2] François, A., Massin, V., Niget, D. (dir.),*Violences juvéniles sous expertise(s) XIXe-XXIe siècles,* Louvain, Presses universitaires de Louvain ; Depaepe, Marc. *Between Educationalization and Appropriation: Selected Writings on the History of Modern Educational Systems*, Leuven, Leuven University Press, 2012.

3] Depaepe, Marc, Simon Frank et Van Gorp, Angelo,The Canonization of Ovide Decroly as a "Saint" of the New Education, *History of Education Quarterly*, n°2, 2003, p.224-249.

4] Depaepe, Marc, La recherche expérimentale en éducation de 1890 à 1940 : les processus historiques sous-jacents au développement d'une discipline en Europe de l'Ouest et aux Etats-Unis, in Hofstetter, Rita et Schneuwly, Bernard, *Le pari des sciences de l'éducation*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2001, p.29-56.

5] Wagnon, S., Francisco Ferrer, *une éducation libertaire en héritage*, Lyon, ACL, 2013..

6] Citons en particulier Sol Ferrer**,** *Le véritable Francisco Ferrer par sa fille,* Paris, Spartacus, 1948 ; *Révélations sur la vie de Francisco Ferrer Guardia, son oeuvre, l'enfant et la femme dans la société*, Paris, Foyer philosophique du GODF, 1949 et *La vie et l'œuvre de Francisco Ferrer, un martyr du XX° siècle,* Paris, Fischbacher, 1962.

7] Peré Solà i Gussinyer, *Las escuelas racionalistas en Cataluna 1909-1939*, Barcelona, Tusquets, 1976 ; en collaboration avec Jordi monès et Luis Miguel Lazaro, *Ferrer Guardia y la pedagogia libertaria : elementos para un débate,* Barcelona, Icaria, 1977 ; *Francisco Ferrer y Guardia i l'escuela moderna*, Barcelona, Curial, 1978 ; Solà i Gussinyer Pere, *Educació i moviment llibertari a Catalunya 1901-1939,* Barcelona, Edicions 62, 301p, 1980.

8] Juan Avilés Farré, *Francisco Ferrer y Guardia, pedagogo, anarquista y martir,* Madrid, Marcial Pons Lugar y fecha, 2006.

9] Hameline, D., Helmchen, J. et Oelkers, J (ed), L'Education nouvelle et les enjeux de son histoire. Actes du colloque international des archives IJJR (Genève 1992) Berne, Peter Lang, 1995 ; Peyronie, P. (ed.), 1922-2002, pour l'ère nouvelle et l'Education nouvelle 80 ans après. *Les sciences de l'éducation – pour l'ère nouvelle*, 4, vol 35, 2002 ; Ohayon, A., Ottavi, D., Savoye, A. (dir.), *L'Education nouvelle, histoire, présence et devenir*, Bruxelles, Peter Lang, 2004.

10] Savoye, Antoine, Le mythe de l'éducation moderne au XXIe siècle: la part de Makarenko, *Le Télémaque*, no 2, 2011, p.63-74.

11] *Ibid.*

12] *Ibid.*

13] *Ibid.*

14] Depaepe,Marc, Zum Wohl des Kindes ? Pädologie, pädagogische Psychologie und experimentalle Pädagogik in Europa und in den USA, 1890-1940, Louvain, Leuven University Presse, 1993 .

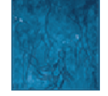
15] Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude, *Les héritiers,* Paris, Editions de minuit, 1964.

16] Legardez, Alain et Simmonneaux, Laurence, *L'école à l'épreuve de l'actualité,* Paris, ESF, 2006.

17] Raillon, Louis, N.C., Hameline, D. (dir.), L'éducation nouvelle et les enjeux de son histoire, *Revue française de pédagogie*, 1996, vol.116, p.147-149.

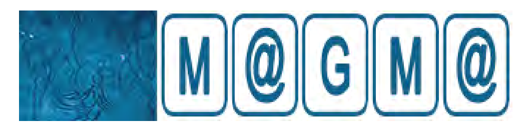
M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France









Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

ANTIGONE PHOENIX

Laura Valeria Cozzo

lauretta@filo.uba.ar

Professeure de Lettres- Univ. de Buenos Aires (UBA); Etudes de Traduction techno-scientifique et littéraire (Français) IES- Lenguas Vivas "J. R. Fernández". Membre de l'Association Argentine de Littérature Comparée, de l'Assoc. Argentine de Littérature Française et Francophone, et de l'Assoc ; Arg. D'Etudes Américaines ; Chercheur Indépendant.

La transtextualité, c'est-à-dire la transcendance textuelle d'une œuvre, permet de relier des textes qui composent la grande bibliothèque de l'histoire de la littérature universelle, d'une manière plus secrète ou plus manifeste, les uns avec les autres. L'oeuvre est un palimpseste: un texte qui conserve lui-même les traces d'une écriture précédente, un message qui lui précède, qui a été écrit sur la même feuille, et puis supprimé, mais dans lequel il est possible d'entendre l'écho d'une autre voix qui chuchote, d'après Jean Cocteau.

Le XXème siècle réécrit les mythes classiques comme une stratégie à la recherche de la nouveauté. Mais pourquoi cette préférence pour ces vieilles histoires de temps si lointains? Pourquoi une poignée d'anciens mythes continuent à nous dominer et à donner forme à notre sens de nous-mêmes et du monde, se demande George Steiner. Pourquoi les Antigones sont vraiment *éternelles*, si près de nous dans notre présent? Le mythe de la jeune fille d'Œdipe, l'histoire qui a eu la progéniture la plus nombreuse dans l'histoire littéraire selon le théoricien français, c'est l'histoire préférée des grands écrivains qui ont marqué le XIXe siècle. Même si le prochain siècle, en revanche, va aimer les péripéties de son père, le maudit Œdipe, il continue à donner lieu à de nombreuses Antigones, sur les deux côtés de l'Atlantique.

Steiner affirme que les mythes sont généralement définis par leur capacité de nous remettre en question au-delà de leur temps, c'est pour cela qu'ils deviennent importants pour les destinataires de toujours. Pourquoi

cette histoire a survécu et pas d'autres récits mythiques, presque condamnés à l'oubli? Si cette pièce de Sophocle, considérée comme la plus grande des tragédies grecques pour être la plus proche de la perfection que les autres œuvres produites par l'esprit humain, était la plus réecrite, c'est parce qu'elle présente les cinq points conflicts les plus constantes dans l'histoire de l'humanité, ceux face à lesquels les négociations ne peuvent pas avoir lieu du tout: hommes / femmes, adultes / jeunes, société / individu, vivant/ mort, homme / dieu (s). Le premier élément de chaque paire est représentée par Créon et le deuxième par sa nièce Antigone dans la pièce de Sophocle. Ses renouvellements suivants, à condition inépuisable, assureront alors la présence de chacune de ces oppositions.

Pourquoi les auteurs et les mouvements d'avant-garde qui reviennent à raconter les mythes antiques? Esperanza Garcia Guerrero s'interroge si l'oracle de Delphes aurait prédit à Sophocle cette vigueur au-delà des siècles. D'après cette théoricienne, c'était son désir d'innovation et d'expérimentation qui a conduit les répresentants de l'avant-garde à l'origine de l'expression théâtrale. Elle trouve un terrain d'entente entre le style de Sophocle et la poétique d'Antonin Artaud (qui a fait partie de la mise en scène de l'adaptation de Cocteau.) Dans les deux cas, il s'agit d'une manifestation artistique qui terrifie et purifie les spectateurs à la fois, représentée solennellement et qui crée un lien avec le public en lui faisant participant au destin des personnages. Elle remarque également la présence d'éléments communs tels que la cruauté ou le désir de liberté face à l'autorité et l'intention de révéler à la conscience quelque chose qui était caché, permettant de voir dans chaque action une solution possible à un conflit dramatique inattendu. Les deux œuvres grecques et à l'avant-garde croit observer un sentiment de fracture et les crises, plus l'émergence de problèmes tels que la liberté individuelle ou la coexistence de réalités apparemment inconciliables. Bref, García Guerrero trouve à la fois chez le prédécesseur et ses disciples le désir d'innover et de transmettre à travers la création d'une nouvelle (et innovante) forme théâtrale. Cette influence vient certainement par contact à travers la lecture de textes.

Argentine, 1950. Leopoldo Marechal représente pour la première fois au Teatro Cervantes son *Antígona Velez*, à la demande du gouvernement national, avec l'intention d'essayer de surmonter le dichotomie péronisme-l'anti-péronisme qui divise l'opinion publique et qui apportera de nombreuses conséquences néfastes dans l'avenir. Marechal situe son histoire à La Pampa, quand on cherchait à étendre les frontières sur des terres autochtones. En outre, les personnages ont des noms du pays, à l'exception d'Antígona qui conserve son nom, auquel on a ajouté un nom de famille. Certains personnages féminins n'ont pas beaucoup de poids dans l'action (Carmen n'est pas Ismène), d'autres n'existent plus (il n'y a pas d'Eurydice pour ce Créon). Le chœur a aussi changé, maintenant divisé en deux : l'un composé par des femmes et l'autre intégré par des hommes. La peine est différente: la jeune fille sera envoyée sur le front de l'attaque sur les aborigènes et ils lui donneront la mort. Les amants meurent l'un près de l'autre mais ne se suicident pas comme dans les autres œuvres. Il n'existe pas d'après cette héroïne une version idéalisée du monde ou une recherche désespérée de la mort, anoncée déjà au debut de l'oeuvre par les trois sorcières. Accepter sa condamnation, car il ne reste rien à faire: elle n'a pas peur de la mort parce qu'elle sait que ceci sera quelque chose de bien pour la société, l'autorité est acceptée sur déclaration de culpabilité:

"El hombre que ahora me condena es duro porque tiene razón. Él quiere ganar este desierto para las novilladas gordas y los trigos maduras; para que el hombre y la mujer, un día, puedan dormir aquí sus noches enteras; para que los niños jueguen sin sobresalto en la llanura." (Marechal, 1950: 69.)

Puerto Rico 1968. L'action chez *La passion selon Antígona Perez* se situe maintenant dans l'Amérique Latine au milieu du XXe siècle. Le texte de Luis Rafael Sánchez a lieu dans une république imaginaire, comme dans les œuvres les plus représentatives du réalisme magique. Son souverain est le généralissime Créon Molina, un dictateur de la région, oncle de cette jeune Antígona. Hector et Mario Tavarez, deux rebelles qui avaient tenté de saper la dictature, ont été tués par des partisans de Créon, mais si l'intention était de laisser leurs corps sans sépulture afin de servir d'avertissement, quelqu'un les a enterrés et il est supposé qu'Antígona sait où est la tombe de ses amis. Une variation sur le mythe: il y a deux condamnés *post-mortem* (et pas un seul mort dont l'âme est rachetée et un autre condamné pour trahison), qui n'ont pas de filiation de sang avec la jeune fille, mais qui, une fois morts, deviennet les frères que toute Antígona doit avoir pour pouvoir porter ce nom (ainsi que de choisir la mort, comme le protagoniste avoue au début de l'ouvrage.) Le rôle du chœur semble être rempli par les médias qui soutient le gouvernement. L'issue fatale, l'exécution d'Antígona, qui est considérée par la protagoniste comme une proclamation de la volonté de liberté de l'individu, est proclamée par la presse comme l'exécution de cette scélérate redoutable.

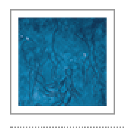
Argentine, 1986. Une autre page noire dans l'histoire latino-américaine est présentée par la dramaturge Griselda Gambaro dans sa pièce *Antigona Furiosa*. Sur scène il n'y a que trois personnages: Antígona, Corifeo et Antinoo (qui incarnent aussi les autres personnages mentionnés) et aussi un Créon représenté par une carcasse et qui permet de prendre le pouvoir à celui qui entrent dans elle. Antígona s'est déjà pendu mais revient à la vie pour faire face au conflit qui l'a conduit à la mort. En faisant allusion à la disparition physique de personnes au cours de la dernière dictature militaire, Antígona est une folle, quelqu'un qui n'a plus de place parmi les vivants et pas encore parmi les morts et qui tourne sans cesse autour d'un cadavre sans sépulture. L'héroïne revient à la vie, retourne à la tombe avant la fin pour achever là une histoire sans fin, ou plutôt, une fin qui est constamment répétée. Comme obligée sans cesse à exécuter le geste terrible, Antígona enterre maintes fois son frère et elle est donc condamnée à mourir. Il n'y a aucune chance de se battre contre le pouvoir établi, c'est la raison pour laquelle Antígona décide de se suicider. Comme l'héroïne de Sophocle, elle est venue dans le monde pas pour partager la haine mais l'amour, mais comme ceci n'est pas possible, elle se voit réduite au silence et à la mort.

À l'origine, le mythe d'Antigone représentait certains valeurs religieuses telles que l'obéissance de l'homme aux lois divines. Il a fallu l'émergence de la société disciplinaire et ses dispositifs de contrôle pour qu'Antigone devienne l'opposition à la tyrannie, c'est alors que sa figure commence à prendre une nouvelle forme dans les lettres occidentales. Il y aura des époques plus susceptibles que d'autres à la réécriture des mythes antiques et celles-ci seront les temps de crise. Précisément les deux derniers siècles ont été la scène privilégiée pour ces nouvelles Antigones. Pasolini et Cocteau reprennent le mythe d'Œdipe pour exorciser ses propres démons, pour assumer sa vérité en la projetant dans son art. Les auteurs latino-américains tentent de leur côté de rendre compte de la relation conflictuelle établie sous les dictatures entre le régime despotique et le respect des droits des citoyens. Pendant ce nouveau millénaire, il nous reste d'attendre que les révisions du mythe ne s'arrêtent pas, de sorte que dans les temps de l'homme chosifié par la puissance de la société capitaliste de consommation ne se taisent les voix qui toujours nous font sentir encore vivants.

Bibliographie

Fifield, William (1996). "Jean Cocteau", *Confesiones de escritores. Narradores I*. Buenos Aires, El Ateneo.
Gambaro, Griselda (1989). "Antígona furiosa", Teatro 3. Buenos Aires, De la flor.
García Guerrero, Esperanza (2009). "Sófocles y el teatro de la vanguardia". *Groenlandia* N°3. <http://www.revistagroenlandia.com/>
Genette, Gerard (1982). *Palimpsestes*. París, Du Seuil.
Marechal, Leopoldo (1992). *Antígona Velez*. Buenos Aires, Colihue.
Sánchez, Luis Rafael (1978). *La pasión según Antígona Pérez*. San Juan de Puerto Rico, Cultural.
Steiner, George (1987). *Antígonas*. Barcelona, Gedisa.





DOAJ Content



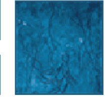
M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

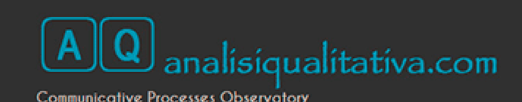
Directory of Open Access Journals

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

newsletter subscription
www.analisiqualitativa.com
send e-mail to
newsletter@analisiqualitativa.com

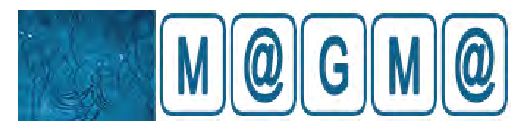




info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018







Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

LES ANTIGONES ESPAGNOLES CONTEMPORAINES, FIGURES MYTHIQUES DE L'OPPOSITION AU POUVOIR

Fanny Blin

fanny.blin@live.fr

Agrégée d'Espagnol, future doctorante, sous la direction de Madame le professeur Dominique Breton, au sein du laboratoire Ameriber de l'Université de Bordeaux III. Recherches sur le théâtre espagnol contemporain, sur les échanges culturels avec l'Amérique latine à travers les troupes de théâtre du début du XXème siècle, sur l'incidence du contexte politique sur les productions scéniques. Thèse en préparation : étude des résurgences mythiques dans le discours dramatique de la Guerre civile à la Transition démocratique.

« *Chaque époque, chaque lecture, dit et affirme autant d'elle-même dans les interprétations d' Hamlet et d'Antigone.* » [1]

Les mythes grecs constituent une clé de lecture du monde, à laquelle la littérature occidentale a eu recours tout particulièrement en temps de crise, pour projeter un sens sur son époque. Les grands troubles historiques du xxème siècle en Europe, posant la question de l'engagement de l'individu, du rapport au pouvoir, ont ainsi favorisé le retour de ces mythes dans les productions artistiques, qui se devaient de réinventer des voies d'expression contemporaines. De la même manière, le déclenchement de la Guerre civile en Espagne en 1936 a marqué un tournant en littérature. De ce contexte perturbé ont émané de nombreuses œuvres d'inspiration mythique, notamment au théâtre. La figure d'Antigone, en particulier, a incarné la résistance face au pouvoir tyrannique pendant la dictature franquiste. Plus d'une vingtaine de pièces rédigées entre 1936 et 1986 -c'est-à-dire bien après le retour à la démocratie- peuvent être considérées comme des réécritures de la tragédie de Sophocle, *Antigone*. L'omniprésence du personnage d'Antigone dans la dramaturgie espagnole de la Guerre civile aux premières années de la « Transition démocratique » révèle donc que la mise en cause –ou la justification- du pouvoir dictatorial a pu être représentée à travers le recours au mythe. Les modalités esthétiques et idéologiques de ces versions contemporaines du mythe sont très diverses et leur sens évolue au cours de la période, mais l'ensemble confirme la tension toute particulière qui se tisse entre le mythe et la représentation du pouvoir. Antigone symbolise en effet la résistance, l'opposition sans concession au pouvoir autoritaire incarné par Créon, roi de Thèbes.

Elle se montre prête à mener son combat jusqu'à en payer le prix de sa vie, car elle sait sa cause juste : en effet, elle ne s'oppose pas au pouvoir, mais à son exercice tyrannique. Comment expliquer cependant une telle profusion de réécritures de ce mythe ? Tout d'abord, le sentiment d'appartenance à une nation est fondé sur un imaginaire commun[2] . Cette cohésion étant mise à mal par la division entre républicains et nationalistes, les artistes espagnols ont puisé dans les racines de cet imaginaire, à la source des mythes qui ont fondé la culture commune, à la recherche de nouvelles figures héroïques. L'omniprésence de ce mythe dans le théâtre espagnol du xxème siècle infirme donc l'idée développée par Hegel, qui supposait qu'il n'y avait plus d'Antigones, plus de héros à l'époque contemporaine. Au contraire, le contexte de dictature semble avoir suscité un besoin d'identification à travers des figures héroïques comme Antigone, pour représenter le présent. Au-delà au phénomène espagnol, qui compte plus de vingt réécritures d'*Antigone*, le contexte belliqueux en France a suscité le même type de recours au mythe. Suite aux deux guerres mondiales, la nécessité de résister a donné lieu aux versions de Cocteau (1922) et Anouilh (1944). Les échos entre les Antigones européennes nous éclairent sur les influences qui ont existé : il est intéressant de rappeler que la représentation de la pièce de J.Anouilh à Madrid en 1947 a pu inspirer ou encourager certaines versions espagnoles.

Le fait que des contextes comparables occasionnent ces résurgences prouve donc que ce mythe a été le creuset de la critique du pouvoir, alors même que le pouvoir avait recours aux mythes pour se consolider et s'auto-justifier. Une lutte pour l'appropriation du mythe peut alors s'engager dans ce contexte, où chacun (le pouvoir et ses opposants) tente de réinvestir cette tragédie à son compte, de se réapproprier le mythe, perçu comme ayant été dévoyé de sa finalité originelle. Ainsi, de nombreux dramaturges espagnols ont retravaillé cette matière mythique afin de dénoncer la tyrannie (mais en défendant parfois tout de même le pouvoir en place). *Antigone* a également traduit leur désenchantement quant à la résistance, notamment pendant la Transition. Nous analyserons le traitement du mythe et sa relation avec l'image du pouvoir dans les œuvres de S. Espriu, J. M. Pemán, M. Zambrano, L. Riaza, Rodríguez Pampín J. M. Elizondo, et de Queizán. Il faut souligner l'exceptionnelle résurgence de ce mythe, avec plus d'une vingtaine de pièces en à peine cinquante ans. Il est donc intéressant de comparer la tension à l'œuvre entre mythe et pouvoir dans ce corpus de réécritures d'*Antigone* en Espagne, qui n'a pas été étudié jusqu'ici dans sa globalité. La lecture de leurs reprises de la tragédie sophocléenne montre en effet que l'histoire mythique rencontre l'Histoire espagnole car elle soulève des problématiques mémorielles, interroge l'opposition au pouvoir tyrannique et la fraternité. Ce mythe a donc cristallisé les différentes représentations du pouvoir, au cœur de la dictature franquiste. Si les motifs culturels de la résurgence de ce mythe ont souvent été commentés, il s'agit à présent de mettre en perspective les différentes modalités d' « usage » du mythe, et d'analyser son exploitation « poétique » en tant que vecteur d'écriture critique indirecte, masquée.

1 - Usage du mythe comme dénonciation du pouvoir tyrannique

Dans le contexte de dictature, le mythe a parfois fonctionné comme un masque, devenant une stratégie de contournement de la censure

En cela les réécritures d'*Antigone* établissent un nouveau rapport entre mythe et pouvoir : le contexte de diffusion, en lien avec la censure éditoriale et la politique de représentation en vigueur durant le franquisme, ne permettait pas la critique du pouvoir en place. Pour les écrits de l'intérieur, le mythe a pu servir de prétexte aux caricatures de tyrans. Cependant ce masque n'a pas toujours dupé le pouvoir : la pièce de Luis Riaza, par exemple, ne fut publiée qu'après la mort du général Franco. La figure antique d'Antigone participe souvent des stratégies d'expression d'une critique sociétale déguisée : c'est un bon moyen pour dénoncer des éléments contemporains en se cachant derrière le filtre antique et l'universalité du mythe. Anne-Françoise Jacottet signale en effet que la cité dirigée par Créon est « facilement assimilable à une dictature fasciste »[3] , ce qui prouve la pertinence de cet usage du récit comme parabole. Le mythe vient mettre en cause les abus de pouvoir dans la pièce de José Martín Elizondo, *Antígona entre muros*, dont la première version fut écrite en 1968, pendant son exil en France, à la fin du franquisme.

Afin de dénoncer les représentants du pouvoir, l'auteur a conçu une pièce à la forme très particulière : l'action comporte deux plans enchevêtrés, grâce à une mise en abyme du théâtre : les personnages de l'œuvre sont des prisonnières, qui jouent la tragédie *Antigone*. Le pouvoir y est représenté par la gardienne, les surveillants de la prison, mais également des chiens-loups, symboles des dérives autoritaristes de la dictature, et la femme qui joue Antigone est présentée comme une victime de la lutte souterraine contre le régime. Dans sa version finale, l'action se situe dans la Grèce de la dictature des colonels : une autre modalité de « déplacement » contextuel qui ne fait que légitimer et universaliser le message. De surcroît, l'auteur focalise bien la critique sur l'exercice autoritaire du pouvoir et non sur la mise en cause de son existence.

D'autre part, le filtre du mythe antique élève le débat au rang universel : ce détour permet en effet de dépasser l'Histoire immédiate. Ainsi, la réécriture transcende la souffrance du *je* qui s'écrit à travers une figure d'autant plus judicieuse qu'elle est liée à la psychanalyse. Ce processus permet ainsi de contrer la politique franquiste qui consistait à passer les traces du conflit sous silence : l'écriture d'inspiration mythologique généralise et démultiplie l'expression de la blessure, la rendant universelle. La concentration de ces réécritures dans ce contexte perturbé peut s'expliquer alors par l'universalité du mythe en tant que structure basique, source éternellement renouvelable de sens à projeter sur une époque, surtout en période critique. Selon José Luis Aranguren[4] , la tragédie antique constitue le premier « cri d'opposition en faveur de la liberté », au nom de lois supérieures à la politique, et c'est pour cette raison que ce mythe inspire les dramaturges espagnols à cette époque. Le caractère symbolique et universel du geste de résistance du personnage est favorisé par la

généralisation du phénomène, à laquelle certains textes dont référence. José Martin Elizondo, par exemple, fait dire à son Antigone « *renazcas o no en otras Antígonas salidas del polvo y de tu apagada ceniza, quienes (...) serán a su vez trama y tragedia para que siga rodando la Historia bajo el sol de Grecia u otros soles* ». [5]

Cette généralisation permet d'élever le discours, de l'étendre au-delà d'une situation politique précise. Implicitement, Elizondo affirme ainsi l'actualité (et l'éternité) de cette opposition au pouvoir développée dans le mythe. Ainsi, l'on voit que l'histoire pénètre le mythe et réciproquement. Selon mythologue Jean-Pierre Vernant, la catastrophe humaine causée par la Première Guerre mondiale avait déjà suscité un regard nouveau sur les mythes : leur caractère légendaire n'était plus relégué dans le champ de l'irrationnel, mais pouvait aider à donner du sens à l'époque contemporaine. Le discours d'inspiration mythique est donc apte à circonscrire les dérives tyranniques par la parole, et permet ainsi de les appréhender.

L'écriture du mythe comme une parole lancée malgré le pouvoir, contre le pouvoir

Nous devons envisager ces pièces de théâtre, au-delà de leur référence mythique, comme de la littérature de guerre, de conflit (incluant le conflit personnel et psychique du sujet en crise dû à ce contexte douloureux), dans la mesure où les échos du conflit, et de l'oppression politique, sont omniprésents. Il s'agit donc d'une parole entravée, et l'écriture traduit d'ailleurs parfois cette idée d'une parole qui ne parvient pas à se « dire », ou seulement de façon biaisée. Cette parole blessée choisit de canaliser son message dans la structure de la tragédie antique. Cela est d'ailleurs d'autant plus éclairant si l'on considère que tant qu'il y a écriture, le véritable tragique ne s'accomplit pas, puisque la parole relève d'une tentative de donner un sens et une unité au monde, or le tragique est facteur de destruction du sens. Ces réflexions permettent d'éclairer notamment l'œuvre de la philosophe María Zambrano, intitulée *La tumba de Antígona*. Dans sa forme originelle, il s'agissait d'un « Délire d'Antigone », un quasi monologue. La pièce est d'ailleurs peu « dramatique » dans sa structure, et nous atteint davantage à travers le discours porté par Antigone, qui convoque en elle-même les paroles des autres personnages, et qui existe dramatiquement *par* sa parole.

Ainsi l'œuvre devient elle-même un tombeau -comme l'indique son titre-, un espace paradoxal de liberté du *dire*. L'espace de ce texte théâtral se pose en remède à l'exil, à l'impossibilité de sa créatrice de diffuser son message sur sa terre espagnole. En ce sens le mythe défie le pouvoir du dictateur Franco en lançant une parole subversive depuis l'exil, tout comme Antigone continue de monologuer dans sa tombe, c'est-à-dire son espace de condamnation qu'elle transcende, comme l'auteur. La relation entre mythe et pouvoir est ici celle d'une provocation, car la réécriture du mythe (et donc la parole) met en échec ce pouvoir. Cependant, rappelons que « la dernière parole est la parole qui reconnaît que la parole ne peut faire accéder à l'absolu »[6] et de fait, à la fin de la pièce de Sophocle, Antigone agit mais ne parle plus. Le personnage du messager déclare alors « *Un trop grand silence me paraît aussi lourd de menaces qu'une explosion de cris* ». Créon, au contraire, parle toujours, atteint par le doute, il ressent le besoin de justifier sa décision d'homme de pouvoir.

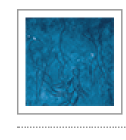
2 - Un mythe idoine pour dépeindre la tyrannie et la résistance : Antigone, figure de l'opposition au pouvoir injuste

Deux approches combinées permettent d'éclairer idéalement ces réécritures mythiques : la mythocritique, qui interprète les textes, et la mythanalyse, qui se penche sur les contextes culturels et politiques qui voient naître et se remodeler les mythes[7] . A travers ces deux prismes, l'analyse des adaptations sélectionnées nous informent sur les correspondances entre le mythe d'Antigone et l'histoire espagnole, et par conséquent sur la fonction du mythe envers la représentation du pouvoir. L'analogie entre l'histoire espagnole du xxème siècle et la mythologie grecque antique a été abondamment commentée. A tel point que la période fut caractérisée d'épopée, de guerre de Troie, comme le rapporte María José Ragué i Arias : "*Durante el franquismo, los mitos griegos fueron utilizados como metáfora de la situación vivida. «Esto fue Troya», «esto es una Odisea», eran frases populares.*"[8]

La littérature a donc exploité ces parallèles pour mettre en scène la guerre fratricide, la problématique de la sépulture, de l'exil, et du pouvoir autoritaire. La tragédie antique, en particulier le conflit en Etéocle et Polynice, finit par devenir l'emblème des événements historiques traversés par les écrivains et leur public espagnol. On remarque également que cette métaphore envahit les discours politiques pendant la Transition, comme le pointent du doigt R. Duroux et S. Urdician : « les fosses communes hantent l'imaginaire collectif espagnol : rien d'étonnant à ce que le cri d'Antigone s'y répercute dans la littérature comme au Parlement. »[9] Ce lien entre histoire vécue et recours au mythe d'Antigone l'ensevelisseuse est explicité dans le prologue de la pièce de M. Zambrano à travers cette comparaison : "*La guerra civil, con la paradigmática muerte de los dos hermanos, a manos uno de otro*". Dans cette même pièce, Antigone accuse ses frères d'avoir été aveuglés par le pouvoir, et pourtant explique leur geste en établissant un lien entre l'amour du prochain et le fait de prendre les armes *: "Hay que matarse por el poder, por el amor. Hay que matarse entre hermanos por amor, por el bien de todos."*

Le mythe permet ici de penser la lutte pour le pouvoir. Ainsi la philosophe justifie implicitement le combat des républicains, tout en déplorant le caractère fratricide de la guerre. Le choix de la figure d'Antigone s'impose donc par son lien intrinsèque avec le genre tragique, repris et déconstruit en Espagne à cette période critique, mais aussi parce qu'elle symbolise l'opposition à la loi tyrannique, la rébellion et la fidélité à une loi supérieure, religieuse ou filiale (donc « naturelle »). De la sorte, l'ancrage mythologique de ce personnage a impliqué un travail de contextualisation socio-culturelle de la part des dramaturges qui reprennent ce mythe




DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

pour dénoncer les dérives contemporaines du pouvoir. Cela suppose des références aux événements historiques récents au sein même du cadre mythique du texte. La référence est d'autant plus claire lorsque l'auteur procède à une actualisation temporelle, comme c'est le cas dans la pièce de Elizondo, qui situe l'action dans la Grèce des années 1970. La prisonnière qui y joue Antigone dénonce la répression exercée par le pouvoir et le traitement infâme réservé aux corps des « révolutionnaires ». Elle s'exclame : « *Responded, los vencidos. ¡Responded!* »[10] . L'emploi du terme "vaincus" établit ainsi clairement l'allusion aux républicains espagnols. Par ailleurs, dans cette pièce les représentants de l'ordre poussent les prisonnières à la délation en cas de protestation dans la prison. Le pouvoir est décrédibilisé à tous les niveaux : mythologique, historique et dramatique.

Antigone, figure de la résistance et masque du résistant

Dans la mesure où Antigone représente dans l'imaginaire occidental une figure d'opposition au pouvoir oppresseur, et ce depuis l'Antiquité, la tragédie dépeignant les dérives d'un pouvoir jugé aveugle et arbitraire, parle aux Espagnols plus que jamais pendant la dictature franquiste, et en particulier aux exilés, qui sont des victimes du pouvoir en vigueur jusqu'en 1975. Chaque réécriture est teintée d'une revendication politique - patente ou latente-, par-delà sa poétique et sa symbolique. Par exemple, M. Zambrano fait dire à son Antigone qu'elle n'appartient pas au royaume de Créon, que son pouvoir ne l'atteint pas : en cela, le personnage mythique est un porte-parole de ceux qui ne peuvent plus regagner le territoire et qui rejettent l'autorité franquiste, fondée sur un coup d'Etat. Il s'agit donc d'un symbole à forte charge politique, et les réécritures de ce mythe s'inscrivent dans le champ de la littérature engagée. Précisons que les Antigones contemporaines sont les figures de la résistance telle qu'on la comprise après 1945 : la résistance légitime car elle se pose pas contre la loi, mais pour le respect de la loi. En cela elle est légitime, comme le soulignent R. Duroux et S. Urdician, qui citent un article de Michel Richard intitulé « La désobéissance » et qui soutient que « face à une dictature ou à une dérive autoritaire, la résistance à l'oppression et plus encore l'insurrection sont risquées, mais légitimes. » Les dramaturges espagnols se sont donc évertués à légitimer leur lutte contre (ou aux cotés) du pouvoir, en l'incarnant par le mythe d'Antigone. La représentation scénique a ainsi pu être caricaturale ou trop binaire, les répliques se voulant percutantes pour figurer l'absolu de la figure mythique. A la fin de la version de J. M. Elizondo, les détenues se demandent quelle aura été la dernière déclaration de la prisonnière qui jouait le rôle d'Antigone et la nourrice répond : "*No y otra vez no. Siempre no. Así era ella.*" Selon J. L. Aranguren, ce « non » constitue la première occurrence théâtrale dans l'histoire de l'expression de cette liberté revendiquée comme absolue, prête à tout jusqu'à la mort : "*Lo que representa esta tragedia es la oposición a que el poder político lo pueda moralmente todo.*"[11] Dans cette mesure, les recréations du mythe d'Antigone composent « un miroir virtuel de l'état de la démocratie et d'un hypothétique civisme, en un moment donné de l'histoire. »[12] En outre, cette figure mythique est étroitement liée à l'écriture de soi, y compris du « moi » écrivain, tout particulièrement pour M. Zambrano. Antigone prête sa voix aux écrits de la résistance, et semble idéale pour incarner le *je* qui se dépeint dans sa lutte. Tout comme le mythe est un masque de la critique du pouvoir, Antigone est un masque pour celui qui s'y oppose.
En outre, cette figure mythique est étroitement liée à l'écriture du moi.

Une autorité qui se veut au-dessus des liens familiaux

Le sens même du nom d'Antigone contient déjà, en germe, son destin d'opposante au pouvoir. Anti-gónê, (« contre la descendance »), présuppose en effet sa rébellion contre le tyran. Car, comme l'explique Kathrin Rosenfield[13] , Créon n'est pas légitime puisqu'il rompt la lignée d'héritage du pouvoir des Labdacides (Laïos, Œdipe, Etéocle, Polynice). Antigone, fidèle au sens de son nom, s'oppose à cette anomalie de la transmission du pouvoir. L'onomastique projette donc un sens prophétique sur l'histoire de cette figure qui résiste à celui qui incarne le pouvoir, parce que Créon n'est pas issu de la juste lignée. La problématique des liens du sang, centrale dans la tragédie, est une thématique mythique fondamentale et se trouve être structurante dans les réécritures de la seconde moitié du xxème. La destruction du lien que suppose la guerre fratricide en est la cause, et cela se répercute à tous les niveaux de l'écriture. Si le nom d'Antigone signifie de s'opposer à son propre sang, c'est bien son destin tragique. Qu'en est-il de cet aspect dans les pièces espagnoles ? Dans celle de S. Espriu, du point de vue du pouvoir, Antigone est d'emblée considérée comme une traitresse pour s'être opposée à son sang. Elle a d'abord essayé de raisonner son frère Polynice pour qu'il cesse le combat, et Etéocle, en l'apprenant, déclare : « *la trahison guette toujours le pouvoir.* » Ici cette trahison est d'autant plus cruelle -aux yeux d'Etéocle- qu'elle émane de l'intérieur, de son sang, de sa famille, alors que son frère Polynice l'a déjà trahi en attaquant la cité de l'extérieur. Ce qui est à l'origine de cette tragédie familiale, qui pose le problème du lien de sang au cœur du drame, c'est bien entendu l'union incestueuse entre Œdipe et sa mère Jocaste. Antigone et ses frères en sont issus, et en paient le prix de leur vie. Ce lien filial (monstrueux) est donc brisé par une malédiction, mais aussi par le pouvoir qui divise, comme l'avait prédit Œdipe en quittant Thèbes : c'est la lutte pour le trône qui détruira la famille et la cité. Cela est très marquant chez Espriu : alors que la femme de Créon supplie Etéocle d'être indulgent avec sa sœur Antigone, le tyran déclare : « *A présent je suis le roi, pas son frère. Elle me doit fidélité.* » Lorsqu'il fait référence à Polynice, il l'appelle « *mon ennemi* », expression qui tend à dénoncer le caractère aveugle du pouvoir, qui ne reconnaît plus les liens du sang. Il n'a pas plus de considération pour son peuple, mort au nom de cette guerre privée, comme le rappelle Eurydice : « *todos los nuestros murieron, por culpa de los que se disputaban la corona de la ciudad.* » Dans cette pièce, Antigone tente de raisonner Etéocle en lui rappelant le pacte de partage du pouvoir avec Polynice, mais Etéocle invoque les circonstances qui l'ont obligé à agir. Cela provoque un débat sur le pouvoir, qu'Etéocle semble subir. *« pero yo no deseaba todo el poder. Mis partidarios y su injusticia me obligaron a actuar* ». Ainsi, Espriu met en scène des personnages transformés

par l'exercice du pouvoir, qui les déshumanise. Il dépeint par ailleurs un Créonte assez ambivalent : il est d'abord le conseiller d'Etéocle, et à ce titre il l'avait dissuadé de se battre contre son frère, mais une fois en possession du pouvoir, Créonte devient aveugle à son tour et condamne sa propre nièce. La réécriture du mythe sert ici une démonstration: c'est précisément le pouvoir tyrannique qui détruit le lien filial, synecdoque du lien qui unit les membres d'une nation.

3 - Modalités de la représentation du pouvoir à travers le mythe

Caricature du pouvoir à travers la déconstruction du mythe

Les différents rapports entre mythe et pouvoir établis par les réécritures espagnoles peuvent se comprendre selon leur représentation des deux figures clés du mythe : Créon et Antigone. Dans sa définition même, la notion de pouvoir implique la légitimité de celui-ci, accordée par le libre consentement de ceux sur qui ce pouvoir s'exerce. Selon Foucault, il n'y a de pouvoir que s'il existe une force de résistance, qui est d'ailleurs consubstantielle à l'humanité. Cette résistance, incarnée par Antigone qui porte la parole impossible des résistants de l'intérieur et de l'exil, est ce qui permet de reconquérir le rang de sujet. Car Antigone est réduite à un statut d'objet par la condamnation à mort de Créon, et c'est sa réaction qui l'élève. La caricature du pouvoir, quant à elle, permet la démythification du mythe. De fait, le rapport de force entre Antigone et le tyran est souvent biaisé par une tonalité de l'ordre du grotesque. En effet on constate dans plusieurs œuvres un processus de carnavalisation du pouvoir, qui utilise le ridicule comme arme, ce qui revient à priver le mythe de son caractère sacré.

A propos du théâtre de Riaza, Beatriz Lomas-Lozano affirme: « *Esta desmitificación, llevada a cabo mediante una transgresión en el lenguaje, la estructura de las escenas y los personajes, crea un ambiente en escena esencialmente ridículo.* »**[14]** Associer le dictateur (Franco) à une figure mythique (Créon) -pour mieux le priver de sa substance mythologique- relève de la stratégie littéraire ; cela revient à démythifier le pouvoir lui-même, à lui ôter son sens et son autorité. Ainsi, le ton tragique est évacué au profit d'un traitement corrosif des personnages de pouvoir, qui métaphoriquement lève le voile sur la réalité espagnole. La dimension spectaculaire du théâtre offre au public la vision de la décomposition du corps qui incarne le pouvoir. L'analyse de la spécialiste M.J. «*Una despiadada visión de nuestra realidad, una crítica al poder y sus abusos [...] son las constantes del teatro de [...] unos autores que a partir de una textualidad moderna siguen recurriendo al mito en su obra. Porque el carácter abierto de los mitos hace posible su utilización en momentos de crisis para convertirlos en símbolos de valores alternativos al orden establecido.* » **[15]**

Dans d'autres pièces, comme chez Zambrano, la mise à distance s'opère plus subtilement, notamment à travers la désignation vague et dédaigneuse du tyran. Dans *La tumba de Antígona*, Antigone désigne Créon non pas par son nom mais par sa fonction, soulignant l'absence d'identité du pouvoir, qui n'est qu'une loi implacable appliquée par n'importe qui: "*Y él, el hombre ese del poder, el que mandaba.*", "*El que manda para condenar*". Cela tend à faire de Créon un pantin anonyme, comme dans l'œuvre de J.M. Elizondo, dans laquelle le personnage de la mère de Créon le manipule physiquement, comme une marionnette. Elle lui prend le bras, le fait avancer et reculer, lui dit comment se comporter : le tyran est ainsi infantilisé et vidé de sa substance mythique, héroïque. Dans cette même pièce, il faut souligner que Créon ne parle pas : le chœur le décrit comme ayant « les lèvres cousues ». Au-delà de cet aspect on peut percevoir une référence à l'état de santé de Franco à la fin de sa vie, avec une satire de l'attitude des dirigeants. La mère s'évertue ainsi à montrer son fils au peuple alors qu'il tient à peine debout, comme l'indique la didascalie : « *La Menoecea hace esfuerzos vanos para volverlo a poner en pie* ». De surcroît, le dramaturge insiste à plusieurs reprises sur le fait que la prisonnière qui interprète Créon porte un masque – celle-ci essaie même de se l'arracher mais les autres l'en empêchent-. Le terme de mascarade est même employé pour souligner l'absurdité de cette démonstration du pouvoir.

Le mythe au service du pouvoir ?

Le mythe d'Antigone réécrit peut également servir les intérêts du pouvoir en place après la Guerre civile. Le cas de l'*Antigone* de José María Pemán est à ce sujet intéressant car très ambivalent. L'*Antigone* de Pemán (1945) est bien, comme le signale son sous-titre, une « adaptation très libre de la tragédie », qui s'ancre dans le contexte de la réalité espagnole immédiate, celle du début de la dictature. Il s'agit d'une version d'autant plus intéressante qu'elle a suscité des interprétations contradictoires. Entre critique prudente et déguisée des premiers temps de la dictature ou défense du régime, son parti pris est délicat à déterminer. Selon certains critiques, le dramaturge masque son attaque envers Franco derrière une mise en cause des dérives staliniennes.**[16]** María Margarita Doncel va encore plus loin en affirmant qu'il s'agit d'un portrait à charge de la dictature : « s*obresale la denuncia tajante contra el poder inflexible y tiránico de los déspotas. La transgresora Antígona se convierte en símbolo de los ideales humanos de fraternidad, paz y libertad en contraposición a la opresión política.***[17]** » Toutefois, ses positionnements ultérieurs à l'écriture de cette pièce nous orientent plus volontiers à penser que la ligne idéologique de Pemán est celle du nationalisme. De surcroit, le nœud tragique y est bien déplacé, puisque l'auteur met davantage l'accent sur le conflit entre le devoir religieux (celui de la sépulture) et les lois de la cité, et non plus sur l'opposition entre Créon et Antigone.

On revient alors à la représentation d'un affrontement Créon / Antigone comme conflit entre loi civile et naturelle, comme chez Sophocle. Un autre courant critique tend à considérer cette adaptation comme un mythe au secours du pouvoir, dans la mesure où l'auteur initie là son corpus de « théâtre religieux » en faveur du national-catholicisme. Par exemple, Phyllis Zatlin rappelle la sympathie de Pemán envers le Caudillo, et

écarte l'hypothèse selon laquelle sa pièce contiendrait une critique du pouvoir: "*If Pemán were not a Franco sympathizer in a country where theater is closely censored, one would be tempted to follow the French example and find a political message in Creon, the inflexible tyrant*."[18] Verónica Azcue abonde également dans ce sens en affirmant que cette version « *constituye un claro ejemplo de la utilización del mito por parte del teatro de corte franquista* »,[19] et révèle le procédé de glorification et justification (divine) du soulèvement militaire. Si on suit cette interprétation, la pièce attribue le mérite de la pacification au régime. En effet, la lutte du personnage consiste en une tentative de rédemption des crimes de ses frères : son sacrifice se fait au nom de la paix. En effet, Pemán fait de la jeune femme une figure de martyre préchrétienne, et retourne l'argument de ses opposants idéologiques en montrant que les véritables tyrans sont ceux qui vont à contre-sens des principes religieux. De fait, la victoire est le résultat de la volonté divine selon un des personnages de soldat. Grâce à ce glissement de l'écriture, Pemán tend à disculper Franco, qui en l'occurrence s'appuie sur l'Eglise catholique pour légitimer son pouvoir. Dans ce cas, Pemán serait le seul à opter pour cette « exploitation » du mythe, en faveur de la justification du pouvoir. Il s'agirait donc d'un contrepoint aux œuvres déjà citées. Ce portrait du pouvoir à travers l'adaptation d'un mythe grec est donc ambivalent. Malgré tout, il semble que Pemán ne souhaite pas actualiser le mythe autant que ses contemporains : le maintien d'un ton et de décors antiquisants irait alors dans le sens d'un message de paix dans l'absolu, n'excluant pas la tyrannie lorsque l'œuvre du tyran est éclairée et conforme à la loi, et à la morale religieuse. Ainsi, l'œuvre peut être interprétée comme une version du mythe au service de l'autorité juste, comme le laisse penser cette réplique de Créon : « *No tengo otra pasión que la del buen gobierno. Mandar es ser duro e inflexible*».

Version moderne ou subversion du mythe ?

Ces réflexions au sujet de l'œuvre de Pemán nous invitent à nous interroger sur la notion de subversion du mythe et de la dialectique entretenue avec la critique ou la justification du pouvoir. Que transmet une version fidèle à la tragédie sophocléenne sur le plan idéologique ? Une déconstruction du mythe-source rime-t-elle avec une critique du pouvoir ? Dans la mesure où il a été démontré que le recours à la figure d'Antigone est éminemment politique en temps de trouble historique, il s'agit d'analyser le rapport entre le traitement du mythe et le message politique. La subversion textuelle du mythe peut relever par exemple du renversement des rapports de force entre Antigone et Créon ; elle peut également consister en une adaptation à des problématiques contemporaines, voire triviales. Dans ce cas le mythe est dévoyé, « mal traité », comme pour refléter l'attitude de l'auteur face au régime. C'est par exemple le cas dans l'œuvre de L. Riaza, qui introduit le registre de l'insulte dès son titre : « *Antígona… ¡cerda ! »* (écrite à la fin des années 60 et publiée en 1983). Riaza, auteur de la Transition, traite généralement les questions du pouvoir, du genre et de la filiation. Le ton désenchanté, résolument provocateur et acerbe de sa pièce ne se limite pas aux représentations du pouvoir, mais s'applique à tous les personnages.

Il est particulièrement marquant de constater qu'Antigone y devient le symbole du reniement : elle a vieilli, et perdu ce caractère absolu qui la caractérise chez Sophocle. Dans le prologue, la nature de ce recours au mythe est explicité : "*Las jóvenes Antígonas hirsutas y rebeldes devendrán orondas madres de familia abrigadas en visón, consumidoras de té con pastas y de comedias musicales, poseídas de santo horror por el camino que lleva España, y sin oír a la olvidada Antígona juvenil que les susurra al oído: Antígona… ¡cerda!*"[20] La déconstruction et la critique sous-jacente sont violentes pour cette figure, qui par son attitude reflète une génération de « vendus » dont les idéaux sont passés aux oubliettes. Le personnage d'Antigone finit par se faire servir au dîner le cadavre de Polynice, représenté par un poulet : le symbole de son renoncement, par rapport au mythe source, est très visuel pour être d'autant plus frappant.

Ce traitement participe du démantèlement du mythe opéré par le dramaturge, qui fait de la figure d'Antigone l'instrument de la dénonciation des illusoires espoirs de la génération des vaincus de la guerre. Contrairement à la plupart des réécritures de ce mythe, Riaza ne se limite pas à une critique du pouvoir mais s'attaque à la figure même d'Antigone. L'analyse de Verónica Azcue le souligne : on assiste là à une inversion du message mythique : "*Lo que comienza como una trivialización de las motivaciones y actitudes de la heroína termina en la inversión absoluta del sentido del mito.*"[21] Par conséquent, cette version moderne du mythe, saturée d'éléments contemporains dans la mise en scène, va au-delà de la 'sub-version' et procède à une 'in-version', qui se fonde sur la figure d'Antigone comme rebelle par excellence, pour dénoncer l'attitude d'une génération. Car ce qui importe à l'Antigone de cette pièce c'est le simple fait de se rebeller, et non pas l'objet de sa rébellion, comme le montre cet échange avec Créon :

"ANTÍGONA.– (…) Hubiera enterrado, lo mismo, los residuos de una lagartija. Lo contrario de lo que hubiese ordenado el rey.
I-CREÓN-H.– Ya entiendo: el caso era desobedecer.
ANTÍGONA.– Ni más, ni menos."
Ainsi, elle représente la jeunesse qui érige le non conformisme en règle de vie absolue, par principe. L'écriture projette un regard amer sur cette génération libertaire, dont la lutte n'a pas vraiment de sens.

Dans *Antígona entre muros* de J.M. Elizondo, on observe bien une modernisation du conflit dramatique au cœur duquel se trouve la mise en cause du pouvoir. En effet, le thème de l'ensevelissement du corps n'est plus évoqué : l'argument tragique est déplacé, ce qui s'explique par le décalage temporel qui existe entre les événements de la Guerre et l'écriture de cette pièce, par un dramaturge d'une génération postérieure aux autres. Le nerf de la guerre pour cette *Antigone* est plutôt la lutte contre le régime autoritaire qui maltraite les dissidents, et incite ses prisonniers à la délation de leurs camarades. Le dilemme d'ordre religieux de la

tragédie sophocléenne est adapté à l'actualité politico-historique et Elizondo en fait un dilemme moral : celui de collaborer ou non avec un régime tyrannique. A travers cette œuvre, l'héroïsme contemporain est questionné : il s'agit de savoir de quel côté du pouvoir se situer. Le mythe est donc actualisé afin d'aborder de nouvelles problématiques de pouvoir, tout en révélant l'universalité de celles-ci à travers un mythe séculaire. Enfin, un autre dramaturge a emprunté ce chemin de déconstruction du mythe : il s'agit de X.M. Rodríguez Pampín, auteur de la pièce intitulée « *Creón, Creón…* » Cette démythification passe par un traitement particulier de la protagoniste, qui est infantilisée. Elle se comporte et s'exprime comme une jeune enfant, qui adore son oncle Créon : celui-ci l'invite à s'asseoir sur ses genoux « comme au bon vieux temps ».

Au cours de cette mise en scène, éloignée de la tragédie sophocléenne de l'affrontement, Antigone demande la permission d'aller déposer une fleur sur la tombe de Polynice. Sa réponse reste celle de l'interdit, mais le ton est léger, Créon lui conseille de vivre sans se préoccuper des morts, ce qu'il considère comme « une perte de temps ». La question du devoir de mémoire est comme toujours soulevée à travers cette reprise du mythe : on peut l'interpréter comme une manière indirecte de critiquer l'attitude du régime franquiste quant aux morts. En l'occurrence, cette politique a relevé d'une véritable stratégie de l'amnésie, afin d'ériger les bases d'une paix sociale nécessaire, mais forcée. Après cette scène, le dramaturge introduit un procédé qui met l'accent sur la désillusion, désillusion qui se répercute sur le public, car Rodríguez Pampín fait appel à sa connaissance du mythe. Un narrateur intervient, s'adressant au public, et indique que si les spectateurs s'imaginent qu'Antigone va courir jusqu'à la tombe de son frère pour la fleurir, ils se trompent, et qu'au lieu de cela, Antigone dort calmement.

« NARRADOR: *De seguro que todos vos estaredes vendo a Antígona, aproveitando a escuridade e o pouco trafico da noite, correr deica o cementerio e deixar unha frol na campa de Polinice. Pois non. Antigona durme coma todos, os que poden dormir, claro. Non pensedes que a súa arela é cumprir sinxelamente un vello rito, non, seriamos inxustos con Antígona si así cavilásemos."* (Vous imaginez surement Antigone, profitant de l'obscurité et du peu de passage pendant la nuit, courir jusqu'au cimetière et déposer une fleur sur la tombe de Polynice. Mais non. Antigone dort comme tout le monde, ceux qui peuvent dormir, bien sûr. Ne pensez pas que son désir soit d'accomplir un rite ancien, non, nous serions injustes avec Antigone si nous rêvions à cela. **[22]**)

À ce moment de la pièce, la figure de la résistance est donc caricaturée et niée au cœur même de sa fonction dans l'imaginaire collectif : enterrer son frère coûte que coûte. Dans cette œuvre précise, la démythification touche le pouvoir comme ses opposants, et relève presque un jeu avec un public dont les attentes sont sciemment déçues. La réécriture du mythe s'aventure au-delà du premier niveau qui était celui de la critique du pouvoir tyrannique : elle dénonce les lâchetés en démantelant le symbole même de la rébellion. Dans le contexte de la Transition, ces nouvelles modalités de la réécriture d'*Antigone* font écho au pacte de l'oubli opéré par les acteurs de la négociation en vue de l'établissement de la démocratie. Les débats sur la mémoire de la Guerre civile étant au cœur de l'actualité des années 1970-1980, le mythe s'en trouve réactivé, selon des configurations idéologiques différentes.

Ambiguïté de la figure d'Antigone

Il est intéressant de pointer du doigt le paradoxe que peut représenter le personnage, dans la mesure où, dans ces pièces contemporaines, elle prône la réconciliation, mais est aussi celle qui introduit le désordre et la division dans la cité. En effet, l'unité de la cité (de la nation espagnole) avait été mise en péril par la lutte fratricide (dans la tragédie antique comme dans la guerre civile). Or, Antigone demande une sépulture égale pour ses deux frères ennemis : elle réclame ainsi la réunion des deux corps dans la terre, la même terre de leur cité. Mais ce faisant, elle déclenche le tragique, s'oppose au pouvoir, et sème le trouble dans la *polis*. Antigone menace donc l'unité -l'ordre- de la cité en défiant Créon, qui l'incarne. Or, « il existe un lieu dans lequel le tragique est inacceptable, c'est la cité, car le tragique représente un danger pour l'ordre politique. »**[23]**

En effet, la cité est le lieu du vivre ensemble. Il se trouve que l'idée même de conciliation est le fondement du politique dans la pensée grecque ancienne. Dans ce cadre, le tyran est le garant de l'unité entre ses membres : c'est d'ailleurs à ce titre, comme on le constate dans les textes, qu'il refuse une sépulture digne à celui qui a attaqué la cité, Polynice. Ce postulat politique tend de fait à favoriser l'exercice absolu du pouvoir, au nom de la préservation de l'unité. Par conséquent, le mythe d'Antigone révèle le paradoxe de la cité, car il représente un conflit qui oppose les lois civiles aux lois divines, les lois humaines au pouvoir du tyran. En cela réside la tragédie du personnage d'Antigone, aux prises avec ce dilemme. La cité est également un corps (Aristote la définit d'ailleurs comme telle) qu'il faut respecter, comme celui de Polynice. D'un côté, Créon incarne le pouvoir, représente la loi, et se doit de la respecter absolument, tout comme Antigone ressent qu'elle se doit d'être fidèle aux lois religieuses. En cela la figure mythique représente à la fois l'obéissance (aux lois divines) et la résistance (aux lois civiles), de la même manière qu'elle prône la réconciliation mais introduit le tragique, donc le désordre. S'insurger contre la loi de la cité revient à remettre en cause son fondement et sa raison d'être : c'est en cela que la jeune femme représente un danger qu'il faut effacer pour le bien de la cité. Pourtant elle souhaitait la paix, et essaie même d'empêcher la lutte dans la pièce de S. Espriu. Dans cette œuvre, les termes employés sont intéressants lorsqu'Eumolpo explique la volonté d'Antigone : « elle veut donner la paix à ce corps », au corps de son frère comme au corps de la cité, qui ne trouvera pas la paix tant que la malédiction familiale pèsera sur la ville. Réconcilier, unir ses frères à égalité dans la terre qui les a vus naitre permettrait selon elle de faire tabula rasa, ce qui est une métaphore du devoir de mémoire vis-à-vis des morts de la Guerre civile, si problématique pendant la dictature et la Transition démocratique.

La multiplicité de ses interprétations contemporaines montre que la figure d'Antigone possède de nombreuses facettes. Par exemple, le fait qu'elle revendique la supériorité du divin sur le pouvoir politique en fait potentiellement une martyre religieuse. C'est d'ailleurs à partir de cet aspect que J. M. Pemán écrit une version moderne de la tragédie, faisant d'Antigone une martyre pré-chrétienne, au nom de la cause divine. Ce qui est commun est qu'Antigone est prête au sacrifice de sa personne au nom d'un absolu, mais l'accent est mis ici sur le fait que Créon également se sacrifie au nom de la loi. Il a en effet conscience que la condamnation à mort d'Antigone entrainera la mort de son fils Hémon, le fiancé d'Antigone, celle de la mère d'Hémon dans certaines versions espagnoles également, donc la sienne propre, celle de Créon. Mais il dicte cette condamnation en tant que représentant de la loi et non en tant que personne. Il comprend Antigone et c'est précisément parce qu'il la comprend qu'il la condamne : ainsi elle peut accomplir son absolu. Créon permet à Antigone, par son refus de l'entendre, d'exister en tant qu'héroïne tragique. Le tragique se situe au cœur de cet affrontement de deux convictions aussi fortes, absolues et jusqu'au-boutistes l'une que l'autre.

4 - Pouvoir de la norme, oppression des marges et des marginaux

« Le statut familial d'Antigone la rend hors norme et en fait une menace pour la cité [...] Antigone est fille et sœur de son père.» **[24]**

Le recours au mythe par les marges culturelles géographiques, contre le pouvoir central

Le contrôle des productions culturelles par le régime, durant la dictature franquiste, a impliqué la répression des cultures régionales. Le pouvoir a ainsi prohibé l'usage des autres langues que le castillan, ce qui a créé une norme, et par conséquent des marges dont l'expression fut bâillonnée. Or, il serait impossible d'analyser la réappropriation du mythe d'Antigone par les Espagnols sans évoquer le fait qu'il ait été revisité par de nombreux dramaturges de culture et de langue régionales particulières. On peut citer notamment les Catalans G. Colom (*Antígona*, 1935), S. Espriu (, A. Carrión (*Els camins de Antígona*, 1940), J. Povill i Adserà (*La tragèdia d'Antígona,* 1962), J.M. Muñoz i Pujol (*Antígona 66,* 1967), et R. Comamala i Valls (*Antígona*, 1986) ; mais aussi les Galiciens X.M. Rodríguez Pampín, (*Creón... Creón,* 1975), M. Lourenzo, (*Traxicomedia do vento de Tebas namorado dunha forca,* 1978), et M.X. Queizán,(*Antígona, a forza do sangue,* 1989). Etant données les circonstances d'écriture sur le plan de la répression linguistique, ces adaptations sont nécessairement porteuses d'un sens supplémentaire au-delà de l'actualisation du mythe. Les « Antigones catalanes et galiciennes » sont donc des figures de revendication des « marges » qui incarnent une lutte contemporaine et universelle à la fois, à travers l'argument du mythe. Depuis leur point de vue marginal, ces adaptations en langues régionales proposent de surcroît une alternative linguistique, une autre « parole » dans tous les sens du terme. Précisément, les auteurs de ces textes issus des marges étaient les premiers à subir l'oppression linguistique de la part du régime dictatorial ; il n'est donc pas étonnant que ceux-là brandissent le symbole de l'opposition au pouvoir qu'est Antigone. Comme le souligne M.J. Ragué Arias, « *Desde Catalunya, desde Galicia, desde Castilla, desde el exilio, Antígona pronuncia un «no» contra la guerra civil, contra la dictadura del general Franco.*» **[25]**

La mémoire de la guerre civile a dessiné des clivages au sein de la nation mais également au sein de la géographie de la péninsule Ibérique. Ses répercussions dans la littérature ont reflété de telles discontinuités régionales entre les réceptions du phénomène. Dans les espaces où l'identité locale est forte, le sentiment communautaire a favorisé des productions dépeignant le pouvoir central de Franco comme l'ennemi extérieur. Les représentations mythifiées de ce contexte historique passent comme partout par le recours au mythe. Dans les réécritures du mythe d'Antigone en particulier, le pouvoir représenté, symbolisé, est celui de Franco, et du régime centraliste. Cette allégorie désigne donc un ennemi qui attaque la « cité » et menace son intégrité et sa paix, depuis l'extérieur. La figure de la résistance qu'est Antigone a parfois revêtu, dans ces circonstances, un sens identitaire aux échos nationalistes. En Catalogne et au Pays Basque, un phénomène littéraire est palpable autour d'un discours sur la guerre et celui-ci est fondateur d'une mémoire clivée et clivante. La mémoire galicienne pose un problème différent, qui trouve ses racines dans la sympathie originelle qu'a montré la région envers les vainqueurs du conflit civil. Mais à partir de la fin du franquisme, un discours alternatif émerge, et notre étude des réécritures d'Antigone le prouve : les versions galiciennes sont en effet plus tardives (à partir de 1975 seulement, alors qu'en catalogne cela débute dès la Guerre) mais elles n'en sont pas moins subversives vis-à-vis du pouvoir et même du mythe lui-même comme nous l'avons montré à travers l'œuvre de Rodríguez Pampín. Les critiques remarquent que pendant la Transition démocratique, « [...] des fictions s'évertuent à bien différencier l'identité galicienne de l'identité des vainqueurs et à mettre en exergue les gestes de résistances qui existèrent [...] »**[26]** .

Or, qui mieux qu'Antigone pouvait représenter cela ? M.X. Queizán, par exemple, opère dans sa réécriture une libre recréation du mythe, dans laquelle elle revendique une Antigone nationaliste, qui transcende le caractère individuel de l'éthique du personnage pour "devenir le symbole d'une culture et d'une nation"**[27]** . Cette nation se définit bien en creux par rapport au pouvoir oppresseur du régime franquiste. Le mythe est donc utilisé par cette écrivaine comme instrument de revendication identitaire et bouclier face au pouvoir central. L'Antigone de Queizán relève du besoin d'appropriation du mythe dans -et par- la langue galicienne : elle déclare d'ailleurs dans son introduction que cette tragédie « devait être recréée dans notre langue également », (« *tiña que ser recreada tamén na nosa lingua* »), fusionnant ainsi universalisme du mythe et marginalité.

Ce n'est que très récemment que ces productions communautaires ont commencé à dialoguer entre elles, et peut-être que la figure à dimension universalisante et réconciliatrice qu'est Antigone a pu jouer son rôle dans

le processus de réunification des littératures à travers la mémoire de la guerre.

La condamnation à l'exil comme petite mort : le pouvoir tyrannique empêche le retour à la terre et réduit au silence les opposants

La littérature dévoile, par les symboles dont elle s'empare, l'esprit d'une époque. Or Antigone, outre la résistance, symbolise également l'exil et la tentative de retour pour pacifier la cité. Le mythe de cette jeune femme qui accompagne son père Œdipe dans son exil à Colone parle donc aux républicains qui se sont vus *desterrados*, comme J. Bergamín et M. Zambrano. La victoire du camp nationaliste à l'issue de la guerre civile a en effet condamné à l'exil les artistes engagés, opposants au régime franquiste, leur rendant inaccessible la terre espagnole. Impossible de la fouler, mais impossible également, et surtout, de s'y exprimer : leur voix ne pouvait y porter de message. De nombreux écrits reflètent donc naturellement cette déchirure, et le rapport à la terre est là au cœur des représentations. Encore une fois, le mythe d'Antigone permet de puiser et de s'approprier une parole d'ordre symbolique, dans la mesure où cette figure défend sa cité en tant que territoire, en est chassée, puis réclame le droit d'y ensevelir le corps de son frère vaincu. Cette thématique de l'exil et du rapport à la terre révèle une nouvelle fois que la tension entre ce mythe antique et les dérives du pouvoir est féconde en littérature. Notamment, la réécriture de María Zambrano, qualifiée dans un premier temps de « Délire d'Antigone » est une forme de monologue qui défie le silence imposé par le régime tyrannique, à deux niveaux de l'interprétation : pour le personnage d'Antigone, condamné par Créon, mais aussi pour la propre M. Zambrano, condamnée à l'exil par le pouvoir franquiste. Une mise en abyme se produit entre l'auteur et son personnage, qui va d'ailleurs au-delà de la simple analogie entre les deux. A travers la figure mythique d'Antigone, M. Zambrano a donc forgé depuis l'exil une réflexion sur ce statut de femme exilée, condamnée à une errance tant géographique qu'existentielle. En adaptant son « Delirio de Antígona » pour le théâtre, la philosophe 'dramatise' l'état de ce personnage, suspendu entre la vie et la condamnation à mort par Créon. Il s'agit bien d'une transposition de l'état d' « entre-deux » qu'est son exil : c'est l'expansion de cet instant fatidique jusqu'alors passé sous silence. L'impossibilité, dictée par le pouvoir politique, de revenir à sa terre, est tout à fait parallèle à deux épisodes du mythe : l'exil d'Œdipe dans lequel Antigone l'accompagne, et l'interdiction d'enterrer (donc, de retourner à la terre) le corps de Polynice. Le fait d'en faire une pièce de théâtre n'est en rien anodin, dans la mesure où cela suppose une mise en scène, un acte dramatisé, visuel, qui pose le problème tragique et le dénoue par la parole d'Antigone.

En cela, la réécriture ne s'approprie pas seulement le symbole mais doit se faire sur scène pour permettre la catharsis. L'analyse des *Antigones* écrites en exil révèle la récurrence d'images relatives au silence, à la condamnation injuste, à l'enfermement. L'exemple le plus frappant est celui de J.M. Elizondo, qui transpose l'action tragique dans une prison et introduit l'idée d'enfermement dès le titre : *Antígona entre muros*. Réduites à un espace qui est celui des reclus, dominées par le pouvoir abusif des gardes, les détenues errent dans une cellule qui est l'antichambre de la mort dans le drame d'Elizondo. Dans le même esprit, M. Zambrano a choisi d'intituler son œuvre *La tombe d'Antigone*, faisant de la tombe un espace paradoxal, qui devait être celui de l'enfermement et du silence, et qui devient le lieu de l'expression et du dénouement des conflits du personnage. La métaphore nous éclaire sur le sens que la philosophe aspire à donner à son exil imposé : celui d'un espace qui devait la réduire au silence et qui devient un lieu de libération par la parole. Une parole qui opère un détour par le mythe afin d'élargir ses perspectives, et de s'en servir comme béquille pour projeter un sens nouveau sur la condamnation de Créon/Franco. Avant même la fin de la guerre civile, Espriu dépeignait à travers Créon ce dictat du silence imposé par les vainqueurs aux vaincus : « Créonte : C*onviene al poder surgido de una dura contienda cuidar que no se reaviven pavesas del rescoldo bajo la ceniza. Debo ordenar crueles leyes que mantengan en silencio los labios del vencido.* »

Cette évocation augurait de la future répression des survivants vaincus, par l'exil en particulier. Bergamín, quant à lui, exprime le déchirement de l'exilé comme un état entre la vie et la mort, ainsi que l'exprime son Antigone : « *¡Ay de mí! ¡Que agonizo sin esperanza! Sola, entre los vivos y los muertos*.» De cette manière, selon M. Bosch-Mateu, Antigone apparait « non plus comme une héroïne de la résistance au pouvoir », mais comme une victime au cœur d'un « conflit existentiel »**[28]** . Cette analyse sur la capacité qu'a eu la figure d'Antigone à représenter la douleur de l'exil imposé par le régime (mais aussi la voie pour surmonter cet état d'exil) montre donc un nouvel aspect du rapport entre mythe et pouvoir. Les réécritures d'*Antigone* par les exilés espagnols constituent un corpus de voix qui s'élèvent comme contre-pouvoirs, qui vont à l'encontre du silence imposé par la dictature par le biais de l'exil. L'espace du texte dramatique d'inspiration mythologique s'est donc érigé en discours *anti* culture officielle contrôlée par le pouvoir.

Une femme contre le pouvoir des hommes : la perspective du genre

La fonction de cette figure mythique est bien entendu marquée par son genre : elle est la femme qui se place entre la cité et le tyran pour le prévenir de son excès, comme une dernière barrière symbolique entre la paix et le déclenchement de la tragédie, du déséquilibre. Elle a en cela un rôle politique, elle transmet la conviction majoritaire de la cité (portée par le chœur) pour implorer la pitié du tyran. Antigone a donc dans une certaine mesure un rôle de représentation politique. Les dramaturges espagnols ont d'ailleurs davantage investi cet aspect, et certains en ont fait le porte-voix de la paix et de la réconciliation possible. Dans la tragédie de Sophocle, Ismène dit à sa sœur : « Nous ne sommes que des femmes, la nature ne nous a pas faites pour lutter contre des hommes [...] [nous sommes] soumises à des maitres et dès lors contraintes d'obéir à leurs ordres. » Les adaptations contemporaines de cette pièce n'évacuent pas intégralement ce principe de soumission féminine, même si le rapport de pouvoir est posé différemment. Il faut souligner que la représentation topique des femmes dans la littérature de guerre (ici, de la guerre civile) est marquée par des constantes : les femmes sont généralement présentées comme les victimes du conflit, définies par leur lien avec les morts,

sœurs, filles, épouses ou mères, elles prônent la paix et la réconciliation. Le rôle d'Antigone en rapport avec le pouvoir est souvent de rappeler à l'ordre les hommes : dans la pièce de S. Espriu elle interpelle Etéocle sur

Ma.M. Doncel, qui insiste sur le renversement du rapport de force que suppose l'irrévocable décision d'Antigone : « *Creonte, símbolo del poder, la ambición y la ciudad; Antígona, con su actitud desafiante, refleja una inversión del rol asignado a la mujer que reta el sistema patriarcal y androcéntrico, quien representa el anhelo de paz, libertad y la lucha ante la opresión del tirano*. »[29] En ce sens, le mythe revisité vient mettre en cause un autre avatar du pouvoir, en dehors de la tyrannie politique : celui de la phallocratie. Loin d'être anodine, l'identité féminine d'Antigone revêt dans les versions contemporaines du mythe un sens différent de son rôle de pacificatrice. De fait, sa rébellion ne doit pas rester vide de sens comme le dénonce Riaza qui dépeint une Antigone vieillie et rentrée dans le rang. La réappropriation de cette figure vient porter un message politique mais qui n'est plus seulement celui de la résistance face aux abus de pouvoir. L'interprétation contemporaine tend à y déceler un plaidoyer pour l'implication des femmes en politique (chez Riaza, Elizondo et Zambrano notamment), à l'inverse des paroles de l'Ismène de Sophocle. Selon Rose Duroux, seul un changement dans le positionnement des femmes pourrait conjurer la malédiction portée sur la famille (des Labdacides, et symboliquement et par extension, la nation espagnole divisée) : « la femme [...] devra cesser de se vivre conforme aux stéréotypes perpétués par les pouvoirs masculins. Antigone doit l'emporter sur Ismène. »[30] Un contre-pouvoir, une résistance féminine s'écrit donc dans les pages du théâtre espagnol qui reprend Antigone, une figure qui prône la résistance avant la paix, plaçant l'absolu de son action au-dessus de la réconciliation des frères ennemis.

Conclusions

En définitive, l'imaginaire occidental a retenu Antigone comme la figure de l'opposition par excellence, c'est pourquoi les dramaturges espagnols l'ont choisie si nombreux pour interpréter leur époque au prisme du mythe, repère antique et universel. La réflexion menée ici a révélé la complexité des reconfigurations de ce mythe en lien avec le contexte de la guerre civile, puis de la dictature et de la Transition. Ces périodes ont interrogé le lien qui unit la nation, le pouvoir qui divise, l'attitude à adopter face à la tyrannie, et la tragédie d'*Antigone*, revisitée, voire « maltraitée », par les dramaturges espagnols, a permis de mettre en scène ces problématiques cruciales mais délicates. Le mythe a fonctionné successivement -ou parallèlement- comme un masque face à la censure, une justification de la résistance, une parabole pour la réconciliation, une rébellion cathartique. De nombreuses causes ont choisi le visage mythique d'Antigone pour porter leurs revendications face au pouvoir, notamment les groupes se percevant comme marginaux par rapport à une norme tyrannique (notamment les minorités culturelles, les femmes, ou les exilés). Le destin d'Antigone, réinterprété à l'aune de la tourmente historique espagnole de la deuxième moitié du xxème siècle, a inspiré de nombreuses œuvres dramatiques. Leur analyse comparée montre que le mythe a été instrumentalisé par les dramaturges espagnols, et s'est fait tantôt mythe au service du pouvoir, tantôt mythe contre le pouvoir, tragédie démythifiée ou peinture déformée pour être, selon la fonction de la littérature, le miroir d'une époque.

Bibliographie

Universitat Autònoma de Barcelona, 2001, pp. 383-426.
E, José Martín, *Antígona entre muros*, in *Primer acto*, n°329, pp. 145-190.
R, Luis, *Antígona... ¡cerda!, Mazurka, Epílogo,* Madrid, La Avispa, 1983, 110 p. (Disponible en ligne, dans la Biblioteca Cervantes virtual.)
Rodríguez Pampín, Xosé María, *Creón... Creón,* in *Grial*, n°50, 1975, pp.
Z, María, *La tumba de Antígona*, Madrid, Cátedra, 2012, 285 p.

Notes

1] Guyomard, Patrick, "Antigone, à jamais contemporaine", p.148-156, in *Le malaise adolescent dans la culture, Le malaise adolescent dans la culture,* Paris, Éditions Campagne Première, 2005, 239 p.

2] Durand, Gilbert, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas,Paris,1969.

3] Jacottet, Anne-Françoise, « Antigone : la création d'une tragédie pour le théâtre athénien », p.25-43, in Gilbert, Muriel, *Antigone et le devoir de sépulture*: Université de Lausanne, mai 2005, Labor et Fides, 2005, 260 p., p.38.

4] Aranguren, José Luis, "Antígona y democracia", *Primer acto*, n°329, page 145.

5] *Primer Acto*, n°329, page 190.

6] Touchet, Philippe, « Réflexions sur le mythe d'Antigone », « La page des lettres » de l'académie de Versailles, 2006, http://www.lettres.ac-versailles.fr.

7] Distinction établie par Gilbert Durand, dans « Pas à pas mythocritique », *Champs de l'imaginaire*, Danièle Chauvin (dir.), Grenoble, ELLUG, Ateliers de l'imaginaire, 1996 p. 230.

8] María José Ragué i Arias, "Del mito contra la dictadura, al mito que denuncia la violencia y la guerra", *Mitos e identidades en el teatro español contemporáneo*, Rodopi, 2005.

9] Duroux, Rose, et Urdician, Stéphanie, « Antigone. Retours sur une fascination. », *Les Antigones contemporaines (de 1945 à nos jours)*, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2010, page 21.

10] *Primer Acto*, n°329, page 185.

11] Aranguren, José Luis, "Antígona y democracia", *Primer acto*, n°329, page 145.

12] Lambert, Monique, « Antigone et le civisme aujourd'hui », pages 245-276, in Couloubaritsis et Ost, *Antigone et la résistance civile,* p.255.

13] Rosenfield, Kathrin, *Antigone, de Sophocle à Hölderlin: la logique du « rythme »*, Paris, France, Galilée, 2003, 168 p.

14] Lomas-Lozano, Beatriz, "Reflexiones sobre el poder en Luis Riaza, Francisco Nieva y José Luis Alonso De Santos", University of North Carolina, 2007.

15] Ragué Arias, María José, "Del mito contra la dictadura al mito que denuncia la violencia y la guerra" , Foro hispánico: revista hispánica de Flandes y Holanda, Nº. 27, 2005.

16] HualdePascual,PilaretSanzMorales,Manuel,*Laliteraturagriegaysutradición*,Ed.AKAL,2008,465 p.

17] Doncel, María Margarita, « De Sófocles a Luis Rafael Sánchez y Otras Antígonas », *Inter-Ethica*, (« Universidad Interamericana de Puerto Rico – Ponce »).

18] Zatlin, Phyllis, *Themes of Greek legend in the theatre of José María Pemán and his contemporaries*, Thèse, 1962.

19] Azcue, Verónica, « Antígona en el teatro español contemporáneo », *Acotaciones*, n°23, 2009, p.33-46, p.34.

20] Miras, Domingo, préface à l'œuvre de Riaza.

21] Azcue, Verónica, *op.cit.*, p.43.

22] Traduction de l'auteur.

23] Touchet, Philippe, ibidem.

24] Urdican, Stéphanie, « Antigone, du personnage tragique à la figure mythique », p.71, in Léonard-Roques, Véronique, *Figures mythiques: Fabrique et métamorphoses*, Presses Univ Blaise Pascal, 2008, 310 p.

25] Ragué Arias, María José, "Del mito contra la dictadura al mito que denuncia la violencia y la guerra" , Foro hispánico: revista hispánica de Flandes y Holanda, Nº. 27, 2005.

26] Duroux, Rose « La "juste mémoire" ? », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine. De 1808 au temps présent*, vol. 2, juin 2011.Duroux, Rose, *op.cit.*

27] Fox-Muraton, Mélissa, «María Xosé Queizán: Antigone contre la modernité et la mondialisation », dans *Les Antigone scontemporaines, de 1945 à nos jours : actes du colloque international tenu à l'Instituto Cervantes de Paris et à la Maison des sciences de l'homme de Clermont-Ferrand, 24-25 janvier 2007*,éds. Rose Duroux et Stéphanie Urdician, Clermont-Ferrand, France, Presses universitairesBlaisePascal,2010,page322.

28] Mireia Bosch Mateu, « El mito de Antígona en el teatro español exiliado », *Acotaciones: revista de investigación teatral*, n° 24, 2010, p. 83104.

29] Doncel, María Margarita, ibidem.

30] Duroux, Rose, *op.cit.*

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

« ESTA HISTORIA NO HA DEJADO DE SORPRENDERME »[1] : MANUELA SÁENZ, ENTRE HISTOIRE ET FICTION, ENTRE HÉROÏSME ET PASSION, ENTRE RÉALITÉ ET ROMANTISME: LA CONSTRUCTION D'UN MYTHE ?

Nelly André

nellyandre@gmx.fr
Université de Bretagne Occidentale, Brest ; Docteure en littérature hispano-américaine de l'Université d'Orléans ; membre principale du groupe de recherche SAL (Séminaire Amérique Latine), composante du laboratoire du CRIMIC, Université Sorbonne - Paris IV.

(...) en hora oportuna nace la leyenda heroica de Nuestra América en la vida y muerte de Manuela Sáenz y Simón Bolívar. (...) esta leyenda la escribe la historia misma (...) **[2]**

Parmi les différentes images qui construisent l'idée de l'indépendance, celle de la « Libératrice du Libérateur » est prédominante. Durant le XIXe siècle, selon les tendances pro-bolivariennes ou anti-bolivariennes des historiens ou chroniqueurs, Manuela Sáenz a été définie comme l'amoureuse altruiste qui a sacrifié sa vie pour accompagner son amant ou comme la libertine sans morale engagée dans les affaires d'Etat. Sa vie est source d'inspiration et déchaîne les passions depuis toujours.

Manuela fue mujer, amante, compañera, amiga, guerrera, estratega, cómplice, encubridora, coronela, generala, caballeresa del sol... bordadora, tierna hacedora que acunaba los sueños y las realidades del amor y de la libertad.[3]

Bien souvent son engagement politique a été passé sous silence et il faut attendre la première moitié du XXe siècle pour voir apparaître dans les récits l'importance de son rôle dans l'indépendance. Elle devient une héroïne et apparaît aujourd'hui dans le nouveau salon des libératrices de l'Université Andine. L'évocation de son nom justifie les campagnes actuelles menées en faveur de la femme et de la société, notamment lors des discours de Rafael Correa Delgado en 2007 et 2010.

Ainsi, comment la littérature du XXe siècle aborde-t-elle la complexité de ce personnage ? Manuela Sáenz apparaît-elle mythifiée ou diabolisée ? Comment les propres discours politiques utilisent-ils l'image sublimée de Manuela Sáenz pour servir leur propos ?

En 1925, Eduardo Posada a publié un essai intitulé « La Libertadora »[4] dans lequel il tente de reconstruire la vie de Manuela Sáenz entre légende et histoire et justifie ses propos ainsi :

Sobre la vida privada de los grandes hombres no todo puede decirse sino hasta el día en que ya no se vean flores frescas sobre sus tumbas. Y si no es lícito desfigurar los hechos, ni mentir, sí puede el biógrafo poner un manto, más o menos espeso, sobre hechos extraños a la vida pública, cuando se trata de un hombre que aún existe o que desapareció ha poco del mundo de los vivos. Las anécdotas íntimas, las debilidades o vicios, las escenas del hogar, la correspondencia de familia y de amistad, son como una propiedad literaria que no pertenece aún a la posteridad, y que tan sólo los héroes de ellas o sus deudos pueden lanzar a la publicidad. (…)

Sin duda por tal recato no es bien conocida la vida de la hermosa mujer que tanto amó a Bolívar. Los cronistas de su época apenas la mencionan una vez: al hablar del 25 de septiembre. En esa fecha luctuosa era imposible callar su nombre. (…) El país entero vio ese día a dicha dama, y la historia ya no pudo pasar en silencio ese detalle. Tal vez sin esa conspiración no se mencionaría en nuestros anales a la varonil quiteña, y su nombre y sus hechos habrían quedado envueltos en el espeso olvido. [1925: 17]

Eduardo Posada fait ici référence à Manuela en utilisant les stéréotypes des chroniqueurs et essayistes : elle était l'amante de Simón Bolívar, celle qui lui sauva la vie, déjouant par deux fois les complots contre le Libérateur, et une femme à l'allure masculine.

Dans son article de 1828, également intitulé « La Libertadora »[5] , Posada en fait une héroïne qui a souffert toute sa vie, une femme qui a subit, après le départ de Bolívar, les foudres des autorités colombiennes qui l'accusèrent de mener des activités criminelles et subversives.

Selon Inés Quintero[6] , les biographies sur Manuela Sáenz ont pour point commun de ne pas respecter la chronologie du personnage, son parcours de vie, mais de narrer huit années de son existence, représentation de son histoire d'amour avec Bolívar. Les moments cruciaux de la vie de Manuela se situent donc entre le jour où elle rencontra Bolívar le 16 juin 1822 et le jour du décès de ce dernier le 17 décembre 1830, concluant ainsi les événements dignes d'être racontés, 26 ans avant la mort de Manuela. Et les titres mêmes de ces ouvrages l'affirment: *La Libertadora del Libertador* (Alfonso Rumazo González, 1944); *La amante inmortal* (Von Hagen, 1958); *La caballeresa del sol, el gran amor de Bolívar* (Demetrio Aguilera-Malta, 1964) ; *La mujer providencia de Bolívar* (Humberto Mata, 1972) ou encore *Manuela Sáenz, el último amor de Bolívar* (Mercedes Ballesteros, 1976).

Le cinéma enferme également Manuela dans cette passion puisque Diego Rísquez dans *Manuela Sáenz. La libertadora del libertador* (2000) reproduit la vision selon laquelle Manuela n'a sa place dans l'histoire des indépendances que parce qu'elle était la maîtresse de Bolívar.

Pese a anunciarse como un ejercicio de desmitificación de Manuela, se conforma con ofrecernos a Manuela como apéndice del grande hombre de América y no como lo que fue: una mujer para quien la pasión por la política constituyó el motivo fundamental de su existencia, antes y después del libertador. [Inés Quintero]

Dans « La Libertadora », Posada affirme par ailleurs que certaines biographies sur la personne de Manuela présentent des exagérations, des imprécisions, voire des erreurs qui obligent le lecteur à être vigilent et entreprendre une lecture attentive des analyses sur Manuela puisque, bien souvent, histoire et littérature, légende et mythe se mélangent dans ces études. Les noms célèbres sont alors comme « l'air du matin. Ils deviennent des rêves »[7] .

Manuela Sáenz est un personnage fascinant de l'histoire, non seulement pour son rôle dans les guerres d'indépendances aux côtés de Bolívar mais également pour les passions qu'elle déchaîne. Raisons pour lesquelles elle est sujette à diverses interprétations. Les différents écrits, les diverses analyses révèlent ainsi l'existence de deux écoles, deux représentations de Manuela Sáenz : la vision négative d'une femme aux mœurs douteuses et au comportement déviant, et la vision héroïco-nationaliste de cette femme au courage remarquable.

Ainsi, Manuela Sáenz est une patriote équatorienne, née le 28 décembre 1795 à Quito dans une famille aisée, mais d'une relation illégitime, et morte en exil le 23 novembre 1856 à Paita au Pérou. Alors que toutes les jeunes filles recevaient une éducation pour devenir de bonnes épouses et mères, Manuela s'intéressait déjà très jeune aux idées révolutionnaires et soutenait les forces révolutionnaires émancipatrices. De nature rebelle et dotée d'une grande force de caractère, « Manuelita » devient très vite le fer de lance de la révolution et la première femme à jouer un rôle prépondérant dans l'histoire de l'Equateur.

« *Mi país es el continente de América. He nacido bajo la línea del Ecuador* » : Manuela déclarait ainsi sa conscience et son identité américaines. Grande défenseure de l'indépendance et des droits des femmes, elle a joué un rôle d'espionne et de « factrice ». Elle a cherché des ressources financières pour la cause patriotique. Pour cela, elle reçut le titre de « caballeresa del Sol » des mains du général José de San Martín en juillet 1822, après que celui-ci ait conquis Lima et proclamé son indépendance. Elle fut également la compagne loyale et fidèle du Libérateur Simón Bolívar[8] , et fut en charge de ses papiers personnels. Pour cela il la nomma colonel. Jean-Baptiste Boussingault la décrivait en 1824 comme une femme qui possédait un don pour se faire aimer des autres.

Elle se distingue à Quito et à Lima comme femme active dans les milieux politiques et sociaux. Contre la volonté de son père et de son mari James Thorne (qu'elle a épousé en 1817, suite aux arrangements que ce dernier a passés avec son père), elle défend les idéaux révolutionnaires et son journal témoigne de son implication. Elle soutient les idéaux de libération, de Liberté pour tout le continent mais ne se contente pas de les soutenir en esprit, elle les applique dans sa propre vie. Elle va à l'encontre des règles sociales en vigueur et scandalise bon nombre de citoyens lorsque, en 1822, elle devient la maîtresse du Libérateur Simón Bolívar. Cette liberté totale se reflète dans ses lettres et souligne la passion qui l'anime, tant amoureuse que révolutionnaire :

Si hemos encontrado la felicidad hay que atesorarla. Según los auspicios de lo que Usted llama moral, ¿debo entonces seguir sacrificándome porque cometí el error de creer que amaré siempre a la persona con quien me casé? Usted mi señor lo pregona a cuatro vientos. "El mundo cambia, la Europa se transforma, América también (...) ¡Nosotros estamos en América! Todas estas circunstancias cambian también". [1993: 160-161]

Elle avait néanmoins des ennemis. En deux occasions, elle déjoua les conspirations d'assassinats visant Bolívar, raison pour laquelle elle est surnommée « la libertadora del libertador » en 1828. Manuel J. Calle, dans son manuel d'histoire *Leyendas del tiempo heroico*[9] , dépeint les événements de manière très sexiste, en minimisant le rôle de Manuela. Il brosse le portrait d'une femme hystérique et capricieuse, qui ne se laisse guider que par ses émotions. Lors de la première tentative d'assassinats, elle se donne en spectacle lors d'un bal masqué (« la irascible é injuriada mujer corrió á palacio á poner su queja ante Bolívar (...) » [227]) et lors de la deuxième, elle se met à pleurer, à supplier Bolívar de s'enfuir (« la Sáenz se arroja de rodillas á sus plantas y, llorando, con la mayor de las angustias (...) » [228]). Les qualificatifs la décrivant offre une image négative, les termes « blanca », « pálida », « descompuesta », « desesperados sollozos », « vilipendiada », « golpeada », « arrastrada », etc., ne font pas une femme courageuse et guerrière.

A partir du moment où Simón Bolívar renonce à la présidence de la Grande Colombie en 1830, les attaques contre Manuela se firent plus nombreuses : Vicente Azuero incita la population à manifester son mécontentement contre Manuela par le biais d'affiches, de pancartes et d'actes divers tel celui de brûler, lors de la fête du Corpus Christi, deux poupées à l'effigie de Manuela et de Bolívar, personnifiées sous le nom de Tyran et Despote. Sa réaction ne se fit pas attendre, elle détruisit les poupées et reçut un soutien inespéré, celui des femmes.

Nosotras, las mujeres de Bogotá, protestamos de esos provocativos libelos contra esta señora que aparecen en los muros de todas las calles [...]. La señora Sáenz, a la que nos referimos, no es sin duda una delincuente. [10]

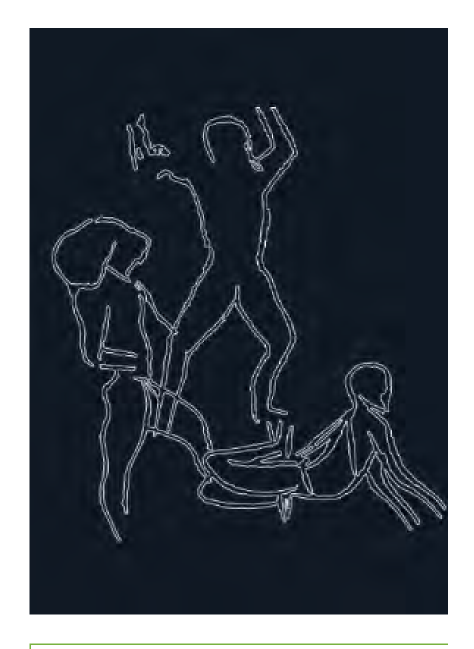
Alfonso Rumazo González, dans sa biographie *Manuela Sáenz, la Libertadora del Libertador*, présente Manuela comme une personne adorée des hommes (à l'image des propos de Boussingault) mais détestée des femmes, alors que des documents historiques prouvent que Manuela reçut les pires injures d'hommes tels que Santander, Córdoba, Rocafuerte, etc. Rumazo écarte toutefois l'idée que des femmes aient pu l'admirer, vouloir lui ressembler ou même vouloir sa place.

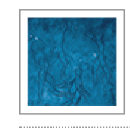
Le gouvernement de l'époque fut sur le point de mettre un terme à la persécution et d'écouter ces femmes, mais un pamphlet de Manuela «La Tour de Babel» jeta de l'huile sur le feu. Dans cet écrit, elle met en évidence l'inefficacité du gouvernement et révèle des secrets d'Etat. Son caractère fort et indépendant lui valut la haine d'une partie de la population et surtout du pouvoir. Elle était perçue comme une menace, comme l'ennemi du pouvoir en place, préjudiciable pour la nation colombienne. La peur qu'elle inspirait et la réputation acquise prouvent son pouvoir personnel.

Ainsi, le 1er janvier 1834, le général Santander signa le décret qui l'expulsa définitivement de Colombie. Un an après, elle fut de nouveau expulsée d'Equateur, le gouvernement ayant trop peur qu'elle ne ravive la flamme révolutionnaire du peuple. Vicente Rocafuerte la considérait comme une menace à l'ordre public, une femme incontrôlable, une insoumise. Elle s'installa alors à Paita au Pérou où elle vécut jusqu'à la fin de sa vie dans la misère. En 1856, victime de diphtérie, elle fut incinérée avec toutes ses affaires pour éviter toute contagion, faisant ainsi disparaître une grande partie de la correspondance avec Bolívar. La sépulture de Manuela Sáenz fut localisée en 1988 et ses restes identifiés grâce à la réplique de la croix qu'elle portait et qui la définissait comme la compagne du Libérateur. Ses restes reposent, depuis juillet 2010, auprès de Simón Bolívar au Panthéon National du Venezuela.

Il faut attendre le milieu du XXe siècle, soit un siècle après sa mort, pour voir apparaître les premières biographies et les premiers essais dans lesquels les auteurs revendiquent le vrai rôle de Manuela dans l'Indépendance des actuels Equateur, Colombie et Pérou. En 1994, Carlos Alvarez Saá créa un musée dédié à sa mémoire. Le 24 mai 2007, lors de la commémoration de la bataille de Pichincha, qui, le 24 mai 1822, scella l'indépendance de l'Equateur grâce à la victoire de Sucre, le président Rafael Correa, l'éleva au rang de général de la République d'Equateur.

Sa vie a inspiré nombre de poètes, romanciers, historiens et journalistes qui prétendent combler le vide créé par l'histoire officielle et révéler aux sociétés actuelles son vrai rôle dans l'indépendance et sa vraie personnalité. Elle a ainsi fait l'objet de travaux de recherches et d'essais historiques plus ou moins rigoureux ; on lui a consacré des biographies plus ou moins romancées et des romans plus ou moins fidèles à la réalité, des pièces de théâtre, des poèmes, des films et des opéras.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

De la première biographie d'Alfonso Rumazo Gonzalez en 1944 (*Manuela Sáenz : la Libertadora del Libertador*) à l'œuvre de Manuel R. Mora en 2012 (*Manuelita, la amante revolucionaria*) en passant par le très scandaleux roman érotique de Denzil Romero en 1988 (*La esposa del Doctor Thorne*), nous rencontrons une Manuela entre deux discours : historique et littéraire, réel et fictif, héroïque et érotique, etc.

Elle reste néanmoins ignorée par certains : Pedro Moncayo ne la mentionne pas dans son ouvrage *El Ecuador de 1825 a 1875 : sus hombres, sus instituciones y sus leyes* ; ni Juan de Mera, ni Juan Montalvo, les deux intellectuels représentatifs respectivement du conservatisme et libéralisme du XIXe siècle, n'y font allusion.

Ces contemporains ont vivement critiqué son comportement déviant, la considérant « folle » et « immorale », une mauvaise fille. Salvador de Madariaga, dans la biographie qu'il consacre à Bolívar, représente Manuela comme une femme vénale, très ambitieuse, prête à tout pour obtenir un certain pouvoir, même à supporter les infidélités de Bolívar ; une femme qui buvait, fumait, s'habillait comme un homme et parlait de manière vulgaire**[11]** . Description colportée depuis 1954 par le *Boletín de Historia y Antigüedades*. Nous sommes bien loin de la description de Manuel J. Calle qui en faisait une femme attirante : « una hermosa dama (…) con el fulgor de sus ojos negros »[224]. Il créa d'ailleurs une légende romantique autour du personnage de Manuela Sáenz en affirmant, dans ses *Leyendas del tiempo heroico*, que la quitègne lança une couronne de lauriers au Libérateur Bolívar pour qu'il la remarque. Légende reprise par plusieurs écrivains, notamment Luis Zúñiga dans son œuvre *Manuela***[12]** :

« Nos preparamos para lanzarle flores. Yo tenía entre mis manos una corona de laurel. Estaba a pocas yardas de distancia de nuestro balcón. Luego de un beso, arrojé la corona que fue a golpear su hombro y luego cayó al suelo; alguien la recogió y se la entregó. Bolívar levantó la vista mirándome con sus ojos profundos, e inclinó su cabeza cortésmente. Un poco aturdida, levanté el brazo para saludarlo. »

La représentation de Manuel J. Calle ne donne pas une représentation physique négative de Manuela, seul son caractère semble négatif, tout en étant la description du caractère de la femme au XIXe siècle, mais semble toutefois stigmatiser le personnage : « la providencia le tenía reservado un papel en la historia ; y un momento de Heroismo debía lavar los extravios de una juventud demasiado pecadora » [225].

Ricardo Palma, dans ses *Tradiciones peruanas*, dira d'elle qu'elle était une « femme-homme », qu'elle incarnait un esprit masculin et des aspirations d'homme dans un corps de femme, qu'elle était donc une erreur de la nature. Enfin, Alberto Miramón, dans *La vida ardiente de Manuela Sáenz***[13]**, la dépeint comme une nymphomane, une femme aux mœurs sexuelles débridées: «Esta mujer es un error de la naturaleza, dice Palma; Manuelita fue una Mesalina puntualiza Boussingault (…) la amante de Bolívar perteneció a cierta tipología erótica de mujeres que la ciencia moderna ha discriminado » [p.16]. Cette théorie se base certainement sur la description négative de Jean-Baptiste Boussingault dans ses *Mémoires* puisque selon Antonio Cacua Prada, l'origine de toutes les calomnies proférées à l'encontre de Manuela se trouve dans ce récit [2002 :13]. Jean-Baptiste Boussingault serait en effet à l'origine de la légende « érotique » de Manuela, cette représentation d'une femme excentrique et sans tabou qui se laissait guider par ses désirs. Dans ses *Mémoires*, il spécule sur la nature des relations entre Manuela et ses domestiques, notamment Jonatás. Il affirme en effet que la domestique suit sa maîtresse comme son ombre, raison pour laquelle il suppose qu'elles sont amantes. Cette spéculation suffira pour diviser les penseurs et analystes entre la peinture d'une Manuela comme mythe héroïque ou mythe érotique.

Manuela est néanmoins revendiquée par d'autres, notamment le mouvement féministe dans les années 1980 en faveur de la lutte pour les droits sociaux et politiques des équatoriennes. En 1989, lors de la Première rencontre avec l'Histoire sur Manuela Sáenz, les participantes proclamèrent Manuela précurseure de la femme libérée ainsi que leur volonté de suivre son exemple en tant que co-libératrice des mouvements d'indépendance à l'égal de Bolívar. Cette déclaration voit ainsi l'émergence de l'image de Manuela comme héroïne féministe.

Les commémorations des bicentenaires de l'indépendance des différents pays de l'Amérique Latine semblent également revendiquer une place à chaque personnage de l'indépendance, tel un devoir de mémoire. La vie politique récente participe à cette remémorisation en manipulant bien souvent la mémoire historique. « Le pouvoir politique, la politique tout court est faite d'une bonne dose de manipulation, même quand elle est pédagogique. Le propre du politique est de fournir un discours structurant afin d'entraîner l'adhésion, de maîtriser l'information (…) »**[14]** .

Lors des discours commémoratifs, des hommages nationaux sont organisés dans les divers pays et notamment entre les pays où Manuela Sáenz a vécu. Le dernier hommage, en juillet 2010, a servi à transférer les restes symboliques depuis Paita, lieu de l'enterrement dans une fosse commune lors de son exil péruvien, jusqu'au Panthéon National de Caracas où repose Simón Bolívar. Cette mise en scène révélait un véritable caractère romantique et prétendait renforcer le patriotisme et sentimentalisme de la population en réunissant les amants dans la tombe. Selon Pierre Ansart (1976), le discours politique apporte en effet une « cohérence symbolique » ; il est « donateur de sens et lutte contre le resurgissement des doutes »**[15]** . Cette mise en scène permettait également de revendiquer publiquement son rôle dans l'indépendance et ses actes et pensées comme d'utilités publiques en ces temps de lutte pour la condition féminine et le droit des femmes. Les présidents équatoriens et vénézuéliens en font un personnage actuel, voire même socialiste, lors des discours-hommages consacrés à Manuela, soulignant également les liens révolutionnaires qui unissent les deux pays. Ainsi les propos de Ramón Torres Galarza, ambassadeur de la République d'Equateur au Venezuela :

Con Manuela Sáenz los pueblos latinoamericanos recuperamos una subversiva memoria del pasado, presente y futuro. En ella y con ella, a partir de hechos simbólicos generamos hechos políticos: la presencia y permanencia del valor de la mujer en la historia de nuestras revoluciones; su participación con la fuerza, inteligencia y la sensibilidad de quienes piensan, sienten y aman. [2011: 13]

Galarza termine sa présentation de l'ouvrage collectif sur Manuela Sáenz en exhortant les peuples à suivre l'exemple de Sáenz et Bolívar « para seguir juntos fecundando nuevas causas de amor y de libertad, entre los hijos de Manuela y los hijos de Simón. Eso soy, somos y seremos. » [2011: 14]; réminiscence du mythe bolivarien d'unité continentale.

Rafael Correa Delgado, président actuel de l'Equateur, appartient à ce que l'on appelle « la nouvelle gauche latino-américaine » ; ses détracteurs disent de lui qu'il pratique « un socialisme de mots » et non pas de réalité. Il utilise des expressions certes excessives dans ses discours, en employant le terme « révolution » par exemple, puisque ses discours sont, selon lui, révolutionnaires et socialistes, mais applique une politique sociale en faveur de la modernisation du pays.[16]

Ces deux discours-hommages à Manuela Sáenz (du 27 mai 2007 et du 5 juillet 2010) se structurent selon l'ordre narratif d'un récit en trois temps : la stigmatisation d'une « paria », d'une Manuela rejetée, critiquée, vilipendée, illégitime, etc. ; le processus de récupération historique par le récit de sa vie et de ses actes en faveur de l'émancipation ; et enfin la reconnaissance actuelle et l'héritage laissé aux femmes d'aujourd'hui.

Le lecteur assiste donc à une réappropriation du personnage historique au sein même de l'énonciation qui débute par « el nombre de Manuela Sáenz », en continuant avec « Manuela » pour finir par « nuestra Manuela » ; réappropriation des personnages qui ont marqué l'histoire mais également de l'histoire elle-même : « nuestra independencia », « nuestra historia », « nuestras luchas independentistas », etc. C'est pourquoi il reprend le mythe bolivarien, cette idéologie du panaméricanisme, « toda nuestra América », ou pour paraphraser Viscardo y Guzmán, « América es nuestra patria y su historia es nuestra historia ».

Le premier hommage du président équatorien Rafael Correa a lieu le 24 mai 2007 lors de la cérémonie militaire en l'honneur du 185ème anniversaire de la bataille de Pichincha qui scella l'indépendance nationale et durant laquelle Manuela, connue sous l'expression « la libératrice du libérateur » Simón Bolívar, symbole de l'admiration d'Hugo Chávez alors président du Venezuela, fut promu « Général de la République » par un décret promulgué par Rafael Correa. Le discours prononcé pour l'occasion lui permet d'associer l'image de Manuela Sáenz à une véritable défense de sa politique actuelle menée en faveur du droit des femmes. Selon lui, la « révolution citoyenne » mise en place depuis son accession au pouvoir le 15 janvier 2007 tente de réparer les erreurs du néolibéralisme et se revendique bolivarienne et alfariste, en référence au libérateur Simón Bolívar et au général Eloy Alfaro, leader de la révolution libérale en Equateur, pays qu'il dirigea à deux reprises. Président du renouveau de l'Equateur, Rafael Correa souhaite aujourd'hui régler des comptes avec l'histoire. C'est pourquoi, il affirme :

Hoy, 24 de mayo, al conmemorar 185 años de la Batalla de Pichincha, empezamos a ajustar cuentas con la Historia. El nombre de Manuela Sáenz fue escondido, vilipendiado, olvidado por décadas y décadas. Las cartas íntimas, diarios y documentos fueron ocultados por más de 130 años. Para muchos, no cabía ensalzar la figura de quien les parecía más concubina y adúltera que la expresión más pura de la revolución, el coraje, la independencia y el amor. [2011: 19]

Correa retrace ainsi de façon élogieuse le parcours de Manuela Sáenz, sa vie et sa lutte en se servant d'extraits de ses lettres destinées à Bolívar. Il réutilise ses actions héroïques pour justifier ses actions actuelles, comme par exemple la création d'ateliers de tissage et de filage de la laine pour créer les uniformes des troupes. Freud estimait toutefois, de manière négative, que la technique du tissage et du tressage était la seule création, le seul apport aux inventions de l'histoire de la culture que l'on pouvait accorder aux femmes. Correa lui se joue des mots « hilar lana » pour faire de Manuela la patronne et marraine du nouveau programme de son gouvernement en faveur des femmes « Hilando el Desarrollo ». Il se joue ainsi de l'imaginaire collectif pour mieux faire valoir et justifier sa politique puisque, continuant le combat commencé par Manuela Sáenz et Simón Bolívar, il ne peut qu'être au service de la société et donc dans le vrai. C'est l'homme de la situation car l'histoire lui donne raison. Il utilise les écrits des Libérateurs notamment la correspondance de Sucre et celle de Bolívar qui définissent Manuela en tant qu'héroïne et demandent une reconnaissance digne de ce nom.

Il faut en effet signaler que les protagonistes des indépendances n'ont jamais souhaité invisibiliser la participation féminine dans les luttes entre 1809 et 1824. Le silence sur cette présence féminine est dû à ceux qui écrivent l'histoire plus qu'à ceux qui la font[17] . Ainsi, dans une lettre adressée à Bolívar, le général Sucre écrit :

Se ha destacado particularmente por su valentía; incorporándose desde el primer momento a la división de Húsares y luego a la de Vencedores, organizando y proporcionando avituallamiento de las tropas, atendiendo a los soldados heridos, batiéndose a tiro limpio bajo los fuegos enemigos; rescatando a los heridos.

Ainsi, Correa ne fait que suivre les pas, les pensées et les volontés des Libérateurs du continent en « honorant » la mémoire de Manuela. Comme le signale Claude Dumas[18] , ce phénomène foisonnant prend essentiellement les allures d'un reflet utilitaire de l'organisation sociale, d'un effet de signification, d'une sorte de rétroviseur qui restitue dans ses lignes essentielles les aspirations et les complexes d'une société en un lieu et en un temps déterminés. [1988: 9]

Toujours pour glorifier l'image de Manuela, voire l'ériger en mythe, Correa affirme que non seulement elle était estimée des personnalités politiques mais également des littéraires puisque, après la mort de Bolívar et déjà exilée à Paita au Pérou, elle recevait la visite de Giuseppe Garibaldi, considéré comme un héros de l'indépendance des peuples, Herman Melville, Simón Rodríguez, Manuel Gonzalez Prada, etc. L'écrivain péruvien Ricardo Palma lui rendait également visite et lui a consacré une de ses traditions péruviennes dans laquelle il décrit l'excellente éducation et culture de Manuela soulignant sa passion pour la littérature : Ésta leía a Tácito y a Plutarco; estudiaba la historia de la península en el padre Mariana, y la de América en Solís y Garcilaso; era apasionada de Cervantes, y para ella no había poetas más allá de Cienfuegos, Quintana y Olmedo. Se sabía de coro el *Canto a Junín* y parlamentos enteros del *Pelayo*, y sus ojos, un tanto abotargados ya por el peso de los años, chispeaban de entusiasmo al declamar los versos de sus vates predilectos. **[19]**

Ainsi, malgré cette campagne de silence, on parla de Manuela jusqu'en Europe où se créa une légende emprunte d'exotisme, notamment grâce aux visites de Melville ou Garibaldi qui la décrivaient comme « une reine ». Loin des adversités et des opposants à cet idéal, Manuela imposait une grande personnalité.

Correa utilise alors des références littéraires d'écrivains de renommée internationale tels que Pablo Neruda et Gabriel García Márquez pour mieux toucher l'imaginaire collectif du peuple et la fibre patriote. Le premier lui a consacré une élégie « La insepulta de Paita » dans laquelle il met en avant l'histoire d'amour entre Sáenz et Bolívar : « Tú fuiste la libertad, libertadora enamorada ». Le second, dans son oeuvre sur les dernières heures de Bolívar *El general en su laberinto*, souligne son caractère masculin : «Fumaba una cachimba de marinero, se perfumaba con agua de verbena que era una loción de militares, se vestía de hombre y andaba entre soldados, pero su voz afónica seguía siendo buena para las penumbras del amor».

Et Correa d'ajouter: «Manuela: Eres la luz despierta de los tiempos oscuros. Eres nuestra compatriota y nuestro destino. Hoy eres memoria viva de la Libertad. Hoy eres el espejo en el que otras mujeres se miran y agigantan.» Il se met donc au service de l'intérêt général pour garantir la récupération de l'identité américaine. Le peuple lui doit tout, les femmes lui doivent tout, cela se reflète dans le discours de Correa. Manuela a montré le chemin à suivre: « el tributo a Manuela… » ; «el reconocimiento a la memoria de Manuela… » ; « Este es el mayor manifiesto a la memoria de Manuela… ».

Correa use et abuse de l'exagération transformant Manuela en un personaje immortel, «aún después de muerta, sigue naciendo todavía», dans son discours du 5 juillet 2010. Il fait référence ainsi aux propos d'Alfonso Rumazo González, dans les *Préliminaires* de la première édition de sa biographie *Manuela Sáenz. La Libertadora del Libertador*, qui, déjà en 1944, disait: «Actuante como fue en la guerra de independencia, casi se deja tomar la quiteña de la mano, en el intento de recuperarla para la existencia, puesto que sus merecimientos la colocaron en la inmortalidad» **[20]** .

Correa réutilise dans ses discours nombre de références aux divers ouvrages littéraires consacrés à Manuela ; raison pour laquelle son discours-hommage de 2010 est parsemé d'expressions tels que « dicen que », « han tratado de ocultarnos », « la historia tradicional pretendió mostrarnos », etc.

Lorsque Correa parle de la vie de Manuela, il s'inspire de la biographie écrite par Carlos Alvarez Sáa, en allant jusqu'à paraphraser le texte pour mieux démontrer que « la vida de Manuela Sáenz es esencial para comprender las experiencias de la mujer en una época de transición en la cual las naciones hispanoamericanas comenzaban a nacer y más tarde a definirse». En faisant l'éloge d'une femme, il rend hommage à toutes les femmes, justifiant et encensant au passage sa politique sociale.

Esta percepción estaría influida desde la visión de los nuevos liderazgos políticos de varones latinoamericanos del primer decenio de este siglo, que admiran a Manuela y que consideran de mucha importancia que el ímpetu revolucionario de la extraordinaria quiteña, la aliada política de Bolívar, una mujer de entrega total a la causa revolucionaria de su época, y su incondicional compromiso político, sea abrazado como ideal de lucha y modelo a seguir por las mujeres que comparten los proyectos políticos de los actuales líderes bolivarianos de la región suramericana.**[21]**

Correa convertit ainsi Manuela Sáenz en mythe au sens où l'entend Nikos Kalampalikis se référant à Barthes,

le mythe de nos sociétés s'apparente dans la parole sociale sous la forme d'un message, d'un reflet, déterminé socialement, permettant aux sociétés contemporaines de renouer avec leur passé et de garantir la pérennité "naturelle" de leurs cultures. **[22]**

Il revêt donc une fonction sociale fondamentale, possède un pouvoir d'identification puisque, comme l'écrit Roger Callois, dans *Le mythe et l'homme***[23]** , il est « une puissance d'investissement de la sensibilité ». Le discours politique de Correa est donc un discours d'engagement.

Il existe donc une vision héroïco-nationaliste du personnage de Manuela Sáenz puisque dans *Manuela Sáenz : presencia y polémica en la historia* (1997), María Mogollón y Ximena Narváez révèlent que la figure de Manuela est un symbole positif en Equateur, notamment pour les nationalistes, un exemple de lutte et de pugnacité, la représentation par excellence de la guerrière qui a lutté pour l'indépendance latino-américaine, pour reprendre la pensée de Ketty Romo-Leroux dans son essai *Manuela Sáenz. La gran verdad* (2005).

L'écrivaine y retrace le contexte social et culturel de l'époque de Manuela en abordant la condition féminine avant de s'immerger dans sa vie, dans son idéologie libertaire, son engagement dans l'indépendance. Elle dépeint ainsi une Manuela mythique, un être « surhumain » qui sert la cause de la liberté. Dans cet essai,

Romo-Leroux lance un appel à l'action, à la justice après avoir passé en revue toutes les femmes qui ont défendues les intérêts de la nation. Elle conclut son ouvrage en affirmant, comme Rafael Correa lors de son discours-hommage, que Manuela est en chacune des femmes « ¡Presente ! ¡Gigante! ¡Inmortal! »[24] . Tout comme Hernán Rodríguez Castelo qui déclare « no hay en América en la primera mitad del siglo XIX ninguna otra mujer de la grandeza de Manuela Sáenz», Romo-Leroux revendique sa présence dans l'actualité. Ces deux auteurs s'emploient également à dénoncer les légendes sur Manuela Sáenz, personnage sujet aux inventions les plus diverses : elle ne fut pas une révolutionnaire dès l'enfance [Castelo], elle n'a pas été enlevée par un militaire alors qu'elle était au couvent. A l'inverse de Tania Roura qui revendique l'écriture d'une histoire mal-dite et faisant appel aux légendes orales. Cette dernière souhaite, comme le signale Raúl Pérez Torres dans le prologue de son ouvrage *Manuela Sáenz, una historia maldicha* (2004), « traer las costumbres y los mitos, el lenguaje, los códigos mágicos y los ritos de la época en que se fraguó nuestro nacimiento como Naciones»[25] .

Comme l'affirme Serge Moscovici, la fabrication des croyances extraordinaires est telle qu'on ne peut en aucun cas la contredire. Denzil Romero a tenté de détourner la figure historico-mythique de Manuela Sáenz dans son roman érotique *La esposa del doctor Thorne* (1988), qui a obtenu en Espagne le prix *Sonrisa Vertical*, pour, selon le jury, avoir reconstruit avec habileté la vie d'un personnage légendaire en le démythifiant. Denzil Romero présente ainsi Manuela Sáenz sous les traits d'une nymphomane. Selon les dires de l'éditeur Carlos Barral, Romero met l'histoire au service de l'imagination, amenant la parodie ou l'ironie de carnaval, la carnavalisation, jusqu'à son paroxysme. Romero lui-même affirme que son écriture est toujours structurée selon trois thématiques : le langage, l'érotisme et l'histoire. Il suffit de lire les écrits sur Miranda, *La tragedia del generalísimo*, pour confirmer ces propos.

Cette prédominance de l'imagination est confirmée par le peu de sources historiographiques sur lesquelles l'auteur s'appuie pour construire son récit. Le lecteur attentif en remarque deux : l'ouvrage de Jean-Baptiste Boussingault, *Mémoires* (1896), qui décrit le caractère héroïque et autonome de Manuela mais synthétise également cette légende noire créée sur des rumeurs qui font apparaitre une Manuela excentrique, subversive, ayant une vie dissolue, une relation intime avec ses domestiques et allaitant son ours ; la biographie d'Alfonso Rumazo González*, Manuela Sáenz. La Libertadora del Libertador* (1944), première analyse complète et sérieuse si l'on en croit les dires de l'auteur lui-même au début de l'ouvrage. Ce dernier fait également allusion à la vie érotique de Manuela, à ses «amoríos pecadores ». Selon Jean Franco,

On dénote le goût démesuré pour l'Histoire, une histoire revisitée, dénaturée, malaxée, une histoire prétexte à tous les délires qu'on n'allait tout de même pas lui pardonner. Le roman historique, sous sa plume inventive, se pare des couleurs de la fantaisie, de l'anachronisme. C'est ainsi qu'il s'attaque avec la plus totale impertinence, ô dérapage inconvenant, aux figures intouchables de l'histoire vénézuélienne, Miranda en premier lieu, Simón Bolívar et bien d'autres. Son évocation irrespectueuse et débridée de la maîtresse de Bolívar, Manuela Sáenz, la « libertadora del Libertador », lui valut même une interdiction de séjour en Equateur, ce qui avait rassuré Denzil Romero sur les pouvoirs de la fiction.[26]

Denzil Romero est fasciné par l'histoire et les personnages historiques (tels que Miranda, Bolívar, Sáenz) deviennent la matière première de ses romans, mais pervertis par le « délire poétique » de l'écrivain, l'image historique devenant alors pornographique [2009:245]. Dans le roman *La esposa del Doctor Thorne* (1988), pseudo-biographie amoureuse de Manuela Sáenz [2009:247], il n'utilise pas l'histoire de manière rigoureuse mais comme prétexte pour souligner jusqu'à la caricature un trait de personnalité de Manuela Sáenz : la liberté. Le titre évocateur est une référence à son mariage avec James Thorne pour mieux signaler dès les premières lignes du récit la légende noire de Manuela Sáenz. « En sus fantasías eróticas de ahora son los rostros de los jefes patriotas del momento los que se le aparecen» [1988:174]. Dans le récit de Denzil Romero, la liberté de Manuela se manifeste uniquement par le sexe, cette dernière semblant vouloir à tout prix se donner en spectacle. Romero en fait une femme ambitieuse, arrogante et d'un appétit sexuel démesuré, insatiable, un véritable « volcan sexuel ».

En las solapas del libro se pone de relieve el carácter de Manuelita como defensora de la libertad, de la independencia de los países andinos y de la liberación de la mujer, pero lo cierto es que nosotros en todo ese asunto no vemos más que su hiperbólica aventura erótica, que podemos calificar como un caso de auténtica ninfomanía.[27]

L'ouvrage de Romero a choqué, a créé un mal-être. Alfonso Rumazo Gonzalez s'est offusqué de cette description qui n'est que calomnie, « presentándola como una ramera depravada »[28] alors que Manuela était une femme distinguée qui n'aurait jamais employé un langage vulgaire tel que « me cago en el honor de los ingleses » comme l'écrit Denzil Romero dans *La esposa del Doctor Thorne* [1988 :63].

Elle est en effet pour beaucoup un symbole de l'Equateur, une figure intouchable de l'histoire. Les femmes et les féministes reconnaissent l'indépendance sexuelle de Manuela mais critiquent le fait que Romero ait exagéré, déformé ce désir de liberté. Romero lui-même ne s'en cache pas et le revendique comme un style d'écriture à part entière : « cierto que distorsiono de manera consciente la historia por medio de omisiones, exageraciones y anacronismos ; (…) recurro a la metaficción (…) a lo carnavalesco, la parodia (…) »[29] . Selon Alba Luz Mora, Romero ne démystifie pas, ni ne démythifie, mais dénigre la figure de Manuela ; il est alors considéré comme machiste.

Pourtant, Manuela elle-même revendique cette liberté sexuelle dans sa correspondance dans laquelle les références au corps et à l'érotisme ne manquent pas. Elle proclame son désir, reflet de sa propre identité,

comme le montrent sa correspondance et plusieurs extraits de ses lettres destinées à Bolívar : « Le guardo la primavera de mis senos y el envolvente terciopelo de mi cuerpo (que son suyos) » ; « Usted es el amante ideal (...) no logro saciarme en cuanto a que es a usted a quien necesito; no hay nada que se compare con el ímpetu de mi amor»; «Por su amor seré su esclava si el término amerita, su querida, su amante, lo amo; lo adoro, pues es usted el ser que me hizo despertar mis virtudes como mujer»; «Yo tengo ansiedad en las noches y no amanece, como un suplicio voraz que corre y crece entre esta carne viva allí escondida», etc. Sa sexualité épanouie est explicite dans ses écrits, Manuela y fait transparaitre l'intégrité de son moi. Elle s'oppose à la morale de l'époque et aux exigences de pudeur et retenue exigées aux femmes de son rang social. Au-dessus des critiques des autres femmes et de la société, au-dessus des conventions sociales, elle s'affirme comme femme libre et surtout libérée des tabous de l'époque et du système patriarcal. Elle s'approprie ainsi l'espace de l'écriture pour affirmer sa personnalité, sa pensée, sa manière d'être au monde. Elle « se délie des tabous de la société patriarcale et proclame haut et fort sa personnalité et son droit au plaisir »[2009:247]. Et, pour conclure avec les propos de Jean Franco lors de son analyse du livre *La esposa del Doctor Thorne*, « au total, on constate une prévalence du mythe et de la fantaisie dans ces variations historiques qui de sujet deviennent prétexte, support à une projection contemporaine »[2009:248].

Mythe et mystère dominent les différentes représentations littéraires du personnage historique de Manuela Sáenz. En analysant toutes les figures de Manuela dans les différents ouvrages pour tenter de recréer sa personnalité, nous nous retrouvons face à une femme « surhumaine », au sens où l'entendait Nietzsche, aussi belle que courageuse, aussi sensuelle que patriote, aussi sincère et aimante qu'exhibitionniste, etc., mais surtout en avance sur son temps, une femme qui dérangeait par son désir de liberté. Il paraît évident que Manuela était un être d'exception mais les diverses approches ont laissé une part de mystère puisque l'idéologie prédominante s'insère dans les carcans du XIXe siècle, dans les schémas et stéréotypes établis par la société, notamment en ce qui concerne la place et le statut de la femme. Ainsi, ces œuvres nous présentent une Manuela défigurée, une succession de légendes, une héroïne mythique (puisque selon Platon dans *La République*, le mythe parle « d'un au-delà qu'il faut situer dans un passé reculé et dans un espace lointain, différents de l'espace et du temps où évoluent le narrateur du mythe et son public » (Luc Brisson) en faisant intervenir cinq classes d'individus : les dieux, les démons, les morts, les héros et les hommes du passé**[30]**).

La tendance à mythifier Manuela est évidente dès sa première rencontre avec Bolívar, lorsque celui-ci rentre victorieux à Quito et qu'elle l'attend excitée sur un balcon d'où elle lui lance une couronne de laurier avant que leurs regards ne se croisent et qu'Eros ne tire sa flèche afin que puisse opérer la magie de l'amour. Le mythe n'apporte pas la pure vérité sur l'existence de Manuela, source d'inspiration, muse des poètes, des écrivains, des peintres qui ont bien souvent laissé libre cours à leur interprétation, créant parfois une réelle polémique. Les latino-américains la connaissent surtout comme la maîtresse de Bolívar.

« Le mythe est une parole » affirmait Barthes, puisque étymologiquement *muthos* signifie « récit, fiction ». Dans les *Dialogues* de Platon, le *muthos* est un point de vue non crédible et contradictoire. Le terme « mythe » a pour synonymes, dans le dictionnaire *Larousse*, « fable, « légende », « allégorie », « histoire », etc. ; le *Littré* parlant également d' « idéalisation », d' « enjolivement », avant de donner la définition de « récit imaginaire dans lequel sont transposés des événements réels ». Les récits sur Manuela, qu'ils s'agissent de romans ou de biographies, entrent dans cette catégorie ; parlons alors de romans historiques.

Les discours de Rafael Correa conservent cette vision héroïque, cette idéalisation du personnage pour mieux faire valoir sa politique. En ces temps de récupération historique, de devoir de mémoire, la figure de Manuela est réutilisée, après avoir longtemps été invisibilisée, comme légende de la liberté, prémisses du féminisme et de la libération de la femme.

Les peintures représentant Manuela la dépeignent comme une femme sans aucun trait de masculinité, juste une femme belle et souriante ; le vitrail du salon des libératrices de l'Université Simón Bolívar en Equateur présente une femme distinguée, belle et très féminine, portant l'écharpe au couleur du pays en signe de sa participation aux guerres d'indépendance. Ainsi, sous la plume Manuela représente la masculinité et, sous le pinceau, la féminité. Il aura donc fallu attendre la représentation iconographique des peintres colombiens et équatoriens pour que l'héroïne se métamorphose, que le mythe devienne humain. Le pinceau a démythifié et démystifié le personnage.

Bibliographie

Laurent Aubague, Jean Franco, *Les littératures d'Amérique latine au XXè siècle : une poétique de la transgression ?* Paris, L'harmattan, 2009.
Manuel J. Calle, *Leyendas del tiempo heroico: episodios de la guerra de la independencia americana*, Madrid, Ed. América, Biblioteca de la juventud hispanoamericana, n.d
Roger Callois, *Le mythe et l'homme,* Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 1989
Pedro Carrero Eras, «Sobre la novela erótica: Vargas Llosa y Denzil Romero», dans *Cuenta y razón*, n°40, 1988. En ligne:
http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/040/Num040_020.pdf
Alexandre Dorna, « Les effets langagiers du discours politiques », *Hermés*, n°16, 1995, p.133. En ligne :
http://documents.irevues.inist.fr/ .
Claude Dumas (dir.), *Les mythes et leur expssion au XIXe siècle dans le monde hispanique et ibéro-américain*, Actes du colloque de 1984, Presses universitaires de Lille, 1988.
Embajada de la República de Ecuador, Ministerio del Poder Popular del despacho de la Presidencia, *Manuela Sáenz : Pasado, Presente y Futuro,* Caracas, Fondo editorial Fundarte, 2011

Véronique Gely, « Le "devenir-mythe" des œuvres de fiction », dans Sylvie Parizet (dir.), *Mythe et Littérature*, coll. Poétiques Comparatives, Paris, Ed. Lucie, 2008
Nikos Kalampalikis, « Représentations et mythes contemporains », dans *Psychologie et société*, 5, 2002
Karl Kohut comp., *Literatura venezolana hoy, historia nacional y presente urbano*, Universidad central de Venezuela, 2a ed., Caracas : fondo editorial de Humanidades y Educación, 2003
Jean-Jacques Kourliandsky, « Rafael Correa : nouveau chef de file de la gauche radicale latino-américaine ? », *Affaires Statégiques.info*, 19/02/2013, en ligne : http://www.affaires-strategiques.info/spip.php?article7747
Linda Lema Tucker, «Heroína de nuestra América», diario *La Primera*, Perú, 25/11/2012, en ligne: http://www.diariolaprimeraperu.com/online/especial/heroina-de-nuestra-america_125452.html
Salvador de Madariaga, *Bolívar*, Madrid, 1975
Daniel Madelénat, « Biographie et mythographie aujourd'hui », dans Yves Chevrel et Camille Dumoulié coord., *Le mythe en littérature, essais en hommage à Pierre Brunel*, Paris, PUF, 2000.
Alberto Miramón, *La vida ardiente de Manuela Sáenz,* Instituto Colombiano de Cultura, 1973
Carlos Hugo Molina Saucedo, *Manuela, mi amable loca…,* La Paz, Bolivia, Eureka ed., 2001
María Mogollón y Ximena Narváez, *Manuela Sáenz, presencia y polémica en la historia,* Quito, Biblioteca de Historia Ecuatoriana, Corporación Editora Nacional, 1997
Judith Nieto López, « Algunos alcances del concepto de representación. Manuela Sáenz: el caso de una exclusión», dans *Reflexión política*, vol.8, n°16, diciembre de 2006, pp.128-141, en ligne:
http://revistas.unab.edu.co/
Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas. Séptima serie*, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007, Edición digital basada en la de Barcelona, Montaner y Simón, 1896. Tomo IV, pp. 1-208, en ligne: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-septima-serie--0/html/0156a98e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_19.html
Raúl Pérez Torres, *Prólogo*, dans Tania Roura *Manuela Sáenz. Una historia maldicha*, Quito, Ed. La Iguana Bohemia
Eduardo Posada, « La libertadora », *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol.15, n°169, agosto de 1925, pp.17-38
Eduardo Posada, « La Libertadora », in *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol.17, n°196, noviembre de 1928, pp.237-250
Inés Quintero, « Manuela Sáenz : una biografía confiscada », in *Analítica.com*, 25/11/2000, en ligne: http://www.analitica.com/bitblio/iquintero/manuela.asp
Denzil Romero, *La esposa del doctor Thorne,* Tusquets ed., España, 1988
Ketty Romo-Leroux, *Manuela Sáenz. La gran verdad*, Guayaquil: universidad de Guayaquil, 2005
Alfonso Rumazo González, « un silencio culpable », *El comercio*, Quito, junio de 1988, p.A-4
Alfonso Rumazo González, *Manuela Sáenz, la Libertadora del Libertador (biografía),* ediciones de la presidencia de la República, Caracas, Venezuela, 2007
Manuela Sáenz, Elena Poniatowska, *Patriota y amante de usted, Manuela Sáenz y el Libertador*, México, Ed. Diana, 1993
Teresa Sosa, « Manuela Sáenz : protagonista de la historia por derecho propio", in *Palabra de mujer*, en ligne: http://palabrademujer.wordpress.com/2010/07/04/manuela-saenz-protagonista-de-la-historia-por-derecho-propio/
Luis Zuñiga, *Manuela*, Eskeletra editorial, segunda edición, 1997.

Notes

1] Carlos Hugo Molina Saucedo, *Manuela, mi amable loca…,* La Paz, Bolivia, Eureka ed., 2001, p.33

2] Manuela Sáenz, Elena Poniatowska, *Patriota y amante de usted, Manuela Sáenz y el Libertador*, México, Ed. Diana, 1993, contraportada.

3] Embajada de la República de Ecuador, Ministerio del Poder Popular del despacho de la Presidencia, *Manuela Sáenz : Pasado, Presente y Futuro,* Caracas, Fondo editorial Fundarte, 2011, p.13

4] Eduardo Posada, « La libertadora », *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol.15, n°169, agosto de 1925, pp.17-38

5] Eduardo Posada, « La Libertadora », in *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol.17, n°196, noviembre de 1928, pp.237-250

6] Inés Quintero, « Manuela Sáenz : una biografía confiscada », in *Analítica.com*, 25/11/2000, http://www.analitica.com/bitblio/iquintero/manuela.asp

7] Hölderlin, *Patmos*, cité par Daniel Madelénat, « Biographie et mythographie aujourd'hui », p.70, in Yves Chevrel et Camille Dumoulié coord., *Le mythe en littérature, essais en hommage à Pierre Brunel*, Paris, PUF, 2000.

8] Leur relation épistolaire révèle un véritable amour, une admiration et une dévotion, comme par exemple la lettre de Simón Bolívar datée du 20 avril 1825 : *« Mi bella y buena Manuela : cada momento estoy pensando en ti y en el destino que te ha tocado. Yo veo que nada en el mundo puede unirnos bajo los auspicios de la inocencia y el honor. Lo veo bien, y gimo de tan horrible situación por ti; por que te debes reconciliar con quien no amabas; y yo porque debo separarme de quien idolatro! Sí, te idolatro hoy más que nunca jamás. Al arrancarme de tu amor y de tu posesión se me ha multiplicado el sentimiento de todos los encantos de tu alma y de tu corazón divino, de ese corazón sin modelo».*

9] Manuel J. Calle, *Leyendas del tiempo heroico: episodios de la guerra de la independencia americana*, Madrid, Ed. América, Biblioteca de la juventud hispanoamericana, n.d, advertencia del autor de 1905.

10] Linda Lema Tucker, «Heroína de nuestra América», diario *La Primera*, Perú, 25/11/2012, http://www.diariolaprimeraperu.com/online/especial/heroina-de-nuestra-america_125452.html

11] Salvador de Madariaga, *Bolívar*, Madrid, 1975, p.299

12] Luis Zuñiga, *Manuela*, Eskeletra editorial, segunda edición, 1997, pp.115-116

13] Alberto Miramón, *La vida ardiente de Manuela Sáenz,* Instituto Colombiano de Cultura, 1973

14] Alexandre Dorna, « Les effets langagiers du discours politiques », *Hermés*, n°16, 1995, p.133. En ligne : http://documents.irevues.inist.fr/

15] Ibid., p.133

16] Jean-Jacques Kourliandsky, « Rafael Correa : nouveau chef de file de la gauche radicale latino-américaine ? », Affaires Statégiques.info, 19/02/2013, http://www.affaires-strategiques.info/spip.php?article7747

17] Judith Nieto López, « Algunos alcances del concepto de representación. Manuela Sáenz: el caso de una exclusión", dans *Reflexión política*, vol.8, n°16, diciembre de 2006, pp.128-141

18] Claude Dumas, *Les mythes et leur expression au XIXe siècle dans le monde hispanique et ibéro-américain*, Actes du colloque de 1984, Presses universitaires de Lille, 1988.

19] Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas. Séptima serie*, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007, Edición digital basada en la de Barcelona, Montaner y Simón, 1896. Tomo IV, pp. 1-208, pp.170-171. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tradiciones-peruanas-septima-serie--0/html/0156a98e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_19.html

20] Alfonso Rumazo González, *Manuela Sáenz, la Libertadora del Libertador (biografía),* ediciones de la presidencia de la República, Caracas, Venezuela, 2007, p.5

21] Teresa Sosa, « Manuela Sáenz : protagonista de la historia por derecho propio", in *Palabra de mujer*, http://palabrademujer.wordpress.com/2010/07/04/manuela-saenz-protagonista-de-la-historia-por-derecho-propio/

22] Nikos Kalampalikis, « Représentations et mythes contemporains », dans *Psychologie et société*, 5, 2002, p.61

23] Roger Callois, *Le mythe et l'homme,* Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 1989, p.30

24] Ketty Romo-Leroux, *Manuela Sáenz. La gran verdad*, Guayaquil: universidad de Guayaquil, 2005, p.285

25] Raúl Pérez Torres, *Prólogo*, dans Tania Roura, *Manuela Sáenz. Una historia maldicha*, Quito, Ed. La Iguana Bohemia, p.5

26] Jean Franco, « Denzil Romero : bousculer l'histoire, dynamiter les formes », sous la direction de Laurent Aubague, Jean Franco, *Les littératures d'Amérique latine au XXè siècle : une poétique de la transgression ?* Paris, L'harmattan, 2009, p.243

27] Pedro Carrero Eras, «Sobre la novela erótica: Vargas Llosa y Denzil Romero», dans *Cuenta y razón*, n°40, 1988, p.149, http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/040/Num040_020.pdf

28] Alfonso Rumazo González, « un silencio culpable », *El comercio*, Quito, junio de 1988, p.A-4

29] Karl Kohut dir., *Literatura venezolana hoy, historia nacional y presente urbano*, Universidad central de Venezuela, 2a ed., Caracas : fondo editorial de Humanidades y Educación, 2003, p.187

30] Véronique Gely, « Le "devenir-mythe" des œuvres de fiction », dans Sylvie Parizet (dir.), *Mythe et Littérature*, coll. Poétiques Comparatives, Paris, Ed. Lucie, 2008, p.72

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

ROMAN COLONIAL ET MYTHE

Valérie Joëlle Kouam Ngocka

joellevjoel@gmail.com
Chargée de Cours à l'Université UCAC Yaoundé Cameroun.

Né le 5 mars 1910 à Pescara, dans la région des Abruzzes en Italie, Ennio Flaiano fit une partie de sa scolarité à Senigallia, avant de la continuer à Camerino, Fermo, Chieti et Brescia. Après des études universitaires inachevées à la faculté d'architecture, il fit ses premiers pas dans le monde du théâtre. Il noua aussi des contacts avec diverses personnalités du monde littéraire.

Durant la période de son service militaire, en 1935, il fut envoyé en Éthiopie avec le grade de sous-lieutenant. La guerre d'Éthiopie avait commencé en novembre de la même année. À cette époque-là, il se mit à rédiger un journal dans lequel il consignait des notes. Il fut publié dans *Il Mondo* en 1973, sous le titre *Aethiopia. Appunti per una canzonetta*[1]. On sait très bien qu'Ennio Flaiano, mort le 20 novembre 1972, avait été le rédacteur en chef de *Il Mondo,* Hebdomadaire de culture et de politique, fondé et dirigé par Mario Pannunzio de 1944 à 1966.

Ennio Flaiano, lui-même a révélé dans *Il Mondo* du 27 septembre 1957, à l'occasion du décès de Longanesi, que c'est ce dernier qui l'avait encouragé à écrire *Tempo di uccidere*. Les titres provisoires de son unique roman étaient *Il dente, La scorciatoia*. Il convient de préciser que ce roman remporta le 16 février 1947, le prix Strega. Ce prix littéraire venait d'être crée par le couple Bellonci, avec la contribution de Guido Alberti, propriétaire de la liqueur Strega. L'attribution de ce prix au roman d'Ennio Flaiano suscita des interrogations. Il semblerait que celle-ci ait été l'œuvre de son ami Longanesi. Une de ses lettres laisse en tout cas croire que ce fut le cas : « Ansaldo ha letto il suo libro e lo ha trovato bellissimo. Io sono dello stesso parere e farò il possibile per farlo leggere e recensire favorevolmente dai nostri *amici-cretini-critici* »[2] . Il nous semble tout de même intéressant de revenir rapidement sur le contexte culturel de cette période-là, qui pourrait justifier une telle attitude de la part de cette intromission de l'intellectuel italien. On se rappelle que dans la Péninsule italienne, entre les années 1920 et 1940, de nombreux intellectuels se sont opposés au fascisme. Parmi eux on pourrait citer Luigi Einaudi – futur président de la république -, Benedetto Croce, Carlo Rosselli, Piero Gobetti, qui ont joué un rôle essentiel dans les mouvements antifascistes[3] . On peut comprendre le souhait de Longanesi de faire remporter le prix à un écrivain "libéral" afin de donner plus de visibilité aux antifascistes libéraux. Lucilla Sergiacomo abonde dans le même sens :

Come si legge in alcune lettere tra Flaiano e Longanesi, la candidatura al premio indetto dai coniugi Bellonci fu una mossa dell'editore per battere la produzione narrativa neorealista di sinistra, che faceva capo in quell'immediato dopoguerra a Moravia. Flaiano, anche se rimase estraneo alle mire della propaganda longanesiana, finì con l'essere definito e ritenuto il candidato dell'intellighenzia liberale e della destra artistica e letteraria e la sua vittoria suscitò pertanto, tra molti consensi, anche delle stroncature, come quella di Jovine[4] .

La lecture de *Tempo di uccidere* ne laisse pas transparaître immédiatement le credo politique de Flaiano. Même on peut s'apercevoir facilement que le lexique utilisé ne justifie guère l'action coloniale italienne en Éthiopie. Il s'agit pour lui de l'« incredibile *surplace* africano che fu l'impresa etiopica in tutta la sua estensione nel tempo »[5] . Personne ne peut nier le fil à retordre que la conquête de l'Éthiopie a donné au régime fasciste et à Mussolini lui-même. L'armée italienne a rencontré à plusieurs reprises, de vives résistances de la part du peuple éthiopien et de certains de leurs dirigeants. Si *Tempo di uccidere* ne condamne pas explicitement la guerre coloniale, on ne retrouve pas non plus de louange du régime fasciste. Ce qu'on y trouve par contre ce sont des nombreux mythes. On sait d'ailleurs, qu'il est bien difficile de ne pas rencontrer dans le roman colonial une construction et une propagation des mythes sur les habitants du continent africain. Tout cela est généralement lié à l'histoire des contacts difficiles qui ont existé et qui continuent à exister entre l'Afrique et l'Occident. La traite a sali l'image des Noirs, des Africains, et jusqu'à nos jours celle-ci peine à être réhabilitée. Ce n'est donc pas étonnant que le roman d'Ennio Flaiano soit aussi promoteur du mythe de l'image dévalorisante de l'Afrique et des Africains. Il continue à diffuser comme le prétendait Joseph Conrad, l'idée selon laquelle l'Afrique était *Au cœur des ténèbres* avant l'arrivée des colons.

C'est très souvent à partir des stéréotypes que l'auteur représente le mythe qui touche aussi bien l'espace géographique africain que les populations africaines elles-mêmes. Les domaines dans lesquels on les retrouve sont divers et variés. Voyons par exemple comment le lieutenant sans nom fait la description de Mariam et de l'Afrique :

Profonda bellezza di lei nel sonno. Soltanto nel sonno la sua bellezza si rivelava completamente, come se il sonno fosse il suo vero stato e la veglia una tortura qualsiasi. Dormiva, proprio come l'Africa, il sonno caldo e greve della decadenza, il sonno dei grandi imperi mancati che non sorgeranno finché il 'signore' non sarà sfinito dalla sua stessa immaginazione e le cose che inventerà non si rivolgeranno contro di lui. Povero 'signore'. Allora questa terra si ritroverà come sempre ; e il sonno di costei apparirà la più logica delle risposte[6] .

Ces mots n'exaltent en rien la jeune femme, ni le continent, dont il parle. On n'a pas du tout affaire à des traits élogieux. Rien n'y fait allusion. On peut même plutôt dénoter des expressions et des notes péjoratives. C'est manifeste, qu'il s'agit ici d'une allégorie de l'Afrique dépendante de l'Europe, symbolisée ici par l'expression *signore*. Flaiano ne donne que son point de vue et ce qu'il pense de la culture qu'il découvre, c'est très subjectif. On ne découvre presqu'à aucun moment dans *Tempo di uccidere,* le point de vue de Mariam. C'est à point nommé qu'il parle d'elle quand elle est endormie. Les allusions à l'Afrique et aux Africains dans un registre satirique abondent. Prenons la remarque du lieutenant « l'Afrique est pleine de camions qui se retournent ».[7] Ce sont les expressions qu'il utilise suite à l'incident survenu auparavant: « Depuis le moment où le camion s'était retourné, juste au tournant de la première descente »[8] . Ce portrait de l'Afrique continue à garder des caractéristiques sombres et obscures : « tous les sentiers d'Afrique puaient l'odeur de charogne »[9] . Tout se passe comme si l'ambiance était totalement répugnante et désagréable.

Les clichés du mythe de l'Afrique et des Africains considérés selon le discours colonial subsistent. De nombreuses périphrases l'attestent :

C'étaient des animaux pleins de tristesse, vieillis sur une terre sans issue, c'étaient de grands nomades, de grands connaisseurs de raccourcis, sages peut-être, mais primitifs et incultes. Aucun d'eux ne se faisait la barbe en écoutant le journal parlé du matin ; ils n'avaient pas de quotidiens à l'encre fraîche pour donner de la saveur à leur petit-déjeuner. Cent mots suffisaient à leurs besoins vitaux. D'un côté, le Beau et le Bon, de l'autre le Laid et le Méchant. Ils avaient tout oublié de leur splendeur passée. Et seule une foi superstitieuse donnait à leurs âmes à jamais stagnantes la force de subsister dans un monde plein de surprise. Dans mes yeux il y avait deux mille ans de plus ; elle le sentait.
Êtres préhistoriques tombés dans un dépôt de chars blindés, ils sentaient peut-être leurs temps révolus et n'éprouvaient plus qu'une mélancolie confuse[10] .

Considérons d'autres passages :

Je lui fis voir la montre. C'était une montre très mauvaise qui s'arrêtait toujours dans les moments critiques : je venais d'en faire l'expérience dans la journée même. Depuis longtemps j'avais l'intention d'en acheter une autre et cette fois-ci je l'achèterais à Asmara. Quelle meilleure occasion pour me défaire d'une montre qui possède une notion aussi confuse du temps ? Je la laisserais dans cette forêt, elle le méritait. [...] C'était une montre de quatre sous, qui s'arrêtait ponctuellement quand j'en avais le plus grand besoin. Une nuit où il fallait être debout, elle m'abandonnait. Entre nous, quelle meilleure occasion pour l'abandonner [11] ?

Analysons par exemple le geste du lieutenant, qui ne trouve rien de mieux à offrir à Mariam, qu'un objet sans valeur : « je l'attachai à son poignet »[12] . Ce don et la façon dont il est décrit et remis joue un rôle essentiel car il fournit et crée un imaginaire colonial. Cela renforce sans doute chez le lecteur italien, le mythe selon lequel aux Africains, on doit/peut donner des choses sans valeur, des choses dans un état déplorable.

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

Le mythe de l'Afrique considérée comme paradis terrestre retrouvé, comme milieu naturel, vierge, inhabité, est présent dans *Tempo di uccidere.* Le lecteur apprend que le lieutenant se trouve dans une sorte de retour aux origines du monde où règne « una pace antica, in quel luogo. Ogni cosa lasciata come il primo giorno, come il giorno della grande inaugurazione »[13] . C'est donc une scène qui nous renvoie à la naissance de l'humanité :

L'affluente sorgeva a sud di A. ; e, se un sentiero costeggiava una delle sue rive, mi sarei risparmiato molta strada e ogni sorta di incontri, perché quella zona era davvero deserta di accampamenti e di carabinieri. Mi Inoltrai nella boscaglia cosparsa di termitai e raggiunsi l'affluente : era là sotto, sempre placido e inviolato come il primo giorno del mondo [14] .

Le lieutenant semble être dans un contexte mythique où tout est permis, où les valeurs morales n'ont plus cours. Dans ce présumé monde primitif, le lieutenant vit une relation qui le transforme. Le contact avec Mariam dans ce milieu naturel lui donne l'impression d'être un nouvel être :

Qualcosa era nato in me che non sarebbe più morto. Guardando la boscaglia la vedevo tremare come in preda ad un innocuo terremoto. I corvi non avevano smesso I loro voli disordinati e venivano a turno alle pozze, poco distant; anzi, incuriosito della nostra immobilità, uno di essi calò sopra di noi e stette fermo un attimo, battendo le ali. Poi, riprese il suo volo goffo.

Pensavo che qualcosa era nato in me, che non sarebbe più morto. Era nato al contatto di quella buia donna. Oppure avevo ritrovato qualcosa[15] ?

C'est intéressant de constater que le rêve d'une régénération personnelle coexiste avec une dépréciation constante de la Mariam, ou/et même de sa condition humaine. Relisons la description qu'il fait d'elle, la première fois qu'il l'aperçoit, pour lui, elle n'est rien d'autre qu'un animal domestique:

Ripresi la corsa e lasciavo che le gambe si muovessero automaticamentte, ma ancora dovetti fermarmi. Tra gli alberi c'era una donna che stava lavandosi. La donna non si accorse della mia presenza. Era nuda e stava lavandosi a una delle pozze accosciata come un buon animale domestico [16] .

Mariam fait tout simplement partie du paysage, dont seul le foulard blanc la distingue :

Per lavarsi la donna aveva raccolto i capelli in una specie di turbante bianco. Ora che ci penso : quel turbante bianco affermava l'esistenza di lei, che altrimenti avrei considerato un aspetto del paesaggio, da guardare prima che il treno imbocchi la galleria[17] .

Elle ne représente rien d 'autre qu'une partie de la nature, elle n'a pas le droit d'exister en tant que personne. Le lieutenant ne cache pas du tout son autosatisfaction et sa satisfaction d'être 'puissant' ? 'important' ?

Qui sei un uomo, ti accorgi cosa significa essere un uomo, un erede del vincitore del dinosauro. Pensi, ti muovi, uccidi, mangi l'animale che un'ora prima hai sorpreso vio, fai un breve segno e sei obbedito. Passi inerme e la natura stessa ti teme. Tutto è chiaro, e non hai altri spettatori che te stesso. La vanità ne esce lusingata.

Ti approvi, ti guardi vivere e ti vedi immenso, tuo padrone : faresti di tutto pur di non deluderti. Gli altri annoiano, obbligano a dividere una gloria che vorresti indivisa, sei felice nella solitudine. E si finisce col restare[18] .

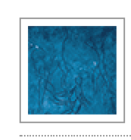
Dans *Tempo di uccidere,* Ennio Flaiano fait l'apologie du mythe de la supériorité des Blancs, messagers porteurs d'une culture, d'un apport de civilisation que les Africains ne posséderaient point. En parlant du mythe du bon sauvage dans *Tempo di uccidere,* le narrateur fait allusion au primitif, thème récurrent dans la littérature. Pour Giulietta Stefani :

Il continente africano ha svolto infatti un'importante funzione simbolica per la cultura e l'identità italiana, in epoca precoloniale, coloniale ma anche post-coloniale, come vedremo : senz'altro ha rappresentato la terra di elezione per l'esplorazione e l'avventura, ma è stato anche icona del primitivo, della natura, del mito, da contrapporre alla civilizzazione, alla tecnologia, alla storia[19] .

Ennio Flaiano en est conscient et le fait ressortir continuellement dans son roman. Revenons sur la rencontre du lieutenant avec Mariam. Il la présente comme une sorte d'Ève et décrit de façon détaillée l'espace dans lequel elle prend son bain. Par là, il veut mettre en valeur un milieu, une humanité et un monde primitifs, naturels, non contaminés par la technologie, le modernisme. L'accent est mis sur l'innocence et la candeur de Mariam : « la guardavo e la purezza del suo sguardo rimaneva intatta »[20] . Les gestes, les pensées et les attitudes du lieutenant expriment très clairement que l'endroit où il se trouve est barbare ou mieux primitif ou innocent. Le narrateur ne cesse de suggérer une symbolique mythique riche et variée en ce qui concerne l'Abyssinie en particulier et parfois l'Afrique.

Nous pouvons conclure en disant que *Tempo di uccidere* est certes un roman antifasciste, anticolonialiste, mais il reste un roman exotique, qui ne participe aucunement à la déconstruction des mythes sur l'Afrique et sur les Africains. Dans cette optique, il ne s'inscrit nullement dans un esprit de rupture avec les précédents romans coloniaux italiens. On y retrouve de la première à la dernière page, une image coloniale, entourée de clichés racistes et de stéréotypes, présentant l'Africain comme un être primitif, proche de l'état de nature. Il faut d'ailleurs reconnaître que les nombreuses instabilités économiques et politiques existantes en Afrique - étant l'œuvre dans plusieurs cas d'Africains et d'étrangers -, peut donner un semblant de crédit aux préjugés





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

coloniaux. Il n'en est pourtant rien, et il est souhaitable que l'image donnée par l'Occident à l'Afrique dans les romans coloniaux soit démythifiée.

Bibliographie

BARILE Laura, Scrittori e colonie,actes du colloque 12-13 décembre 2006 à Tripoli, *Italian colonialism and concentration camps in Libya, 1929-1943,* http://www.storiaememorie.it/home.htm , consulté le 18 avril 2013.
FLAIANO Ennio, *Tempo di uccidere,* Milano, Rizzoli, 1947.
FLAIANO Ennio, *Un temps pour tuer,* Paris, éditions Le Promeneur, Paris, 2009.
NEMO Philippe, PETITOT Jean, dir. *Histoire du libéralisme en Europe,* Paris, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, 2006.
SERGIACOMO Lucilla, *Invito alla lettura di Ennio Flaiano,* Milano, Mursia, 1996.
STEFANI Giulietta, « Eroi e antieroi coloniali », *Zapruder,*n° 23, 2010, pp.40-56.

Notes

1] Flaiano Ennio, Aethiopia. Appunti per una canzonetta,in *Opere,* Milano, Classici Bompiani, 1988.

2] Lettre adressée à Ennio Flaiano, en 1947 par Longanesi, publiée dans www.maremagum.com/libriconsigliati/?p=2281, consulté le 10 avril 2013.

3] Voir à ce propos, Philippe Nemo, Jean Petitot, dir. *Histoire du libéralisme en Europe,* Paris, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, 2006.

4] Lucilla Sergiacomo, *Invito alla lettura di Ennio Flaiano,* Milano, Mursia, 1996, p.56.

5] Laura Barile, Scrittori e colonie,actes du colloque 12-13 décembre 2006 à Tripoli, *Italian colonialism and concentration camps in Libya, 1929-1943,* http://www.storiaememorie.it/home.htm.

6] Ennio Flaiano, *Tempo di uccidere,* Milano, Rizzoli, 1947, p. 38. Cette œuvre sera désormais citée sous le titre abrégé de *Tempo di uccidere.*

7] *Tempo di uccidere*, p.14.

8] *Tempo di uccidere,* p.11.

9] *Tempo di uccidere,* p.16.

10] Ennio Flaiano, *Un temps pour tuer,* Paris, éditions Le Promeneur, 2009, p.32. Cette œuvre sera désormais citée sous le titre abrégé de *Un temps pour tuer*. Étant donné qu'il existe aussi une traduction en français, il nous a semblé judicieux d'utiliser les deux éditions.

11] *Un temps pour tuer,* p. 35-36.

12] *Un temps pour tuer,* p. 36.

13] *Tempo di uccidere,* p. 15.

14] *Tempo di uccidere,* p. 192.

15] *Tempo di uccidere,* p. 26-27.

16] *Tempo di uccidere,* p. 19.

17] *Tempo di uccidere,* p.20.

18] *Tempo di uccidere,* p. 36-37.

19] Giulietta Stefani, « Eroi e antieroi coloniali », *Zapruder,*n° 23, 2010, pp.40-56.

20] *Tempo di uccidere,* p.24.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

POLITIQUE / POÏÉTIQUE : LE POUVOIR PERFORMATIF DES MYTHES DANS LES LITTÉRATURES CONTEMPORAINES DE L'IMAGINAIRE

Laurent Bazin

laurent.bazin@uvsq.fr

Maître de Conf. Univ. de Versailles Saint- Quentin-en-Yvelines ; Spécialiste de littérature Française du XXe siècle. Thèmes de recherche : histoire des idées et des formes, paralittératures et littérature pour la jeunesse, didactique de la littérature.

« *C'est une histoire interminable et sans intérêt. Sachez qu'il n'y a rien à voir, à part un vieillard qui divague dans son fauteuil roulant, mais qui affirme avoir perçu le front des mythes, ces lignes énergétiques que diverses croyances ont superposé à la réalité.* » (McDonald : 450)

« *Dans la psychè d'un homme en crise, la conscience universelle s'effondre. Les mythes prennent le pouvoir et la crise devient universelle.* » (Lehman, Colin, T3 : 15)

Dans le grand champ des récits de fiction les paralittératures ne bénéficient pas toujours du plus grand crédit institutionnel, tant la prégnance de l'héritage culturel et une certaine tradition scientifique tendent à déconsidérer des œuvres doublement suspectes par leur objectif (l'évasion érigée en principe de plaisir) et leur public (dit « populaire », donc relevant de la culture de masse). Pour autant de telles productions peuvent être tenues pour éminemment représentatives des représentations collectives, précisément parce que la variété des formes qui y sont convoquées (merveilleux, fantastique, *fantasy* ou encore science-fiction) y est en prise directe avec une théorie de l'imaginaire qui en constitue le soubassement latent (esthétique autant qu'idéologique). On ne s'étonnera pas alors d'y trouver, peut-être encore plus qu'ailleurs, une teneur mythologique particulièrement prégnante - résurgence de grands mythes fondateurs ou déploiement de mythes nouveaux - qui nourrit le tissu narratif d'une charge symbolique puissante, chargée de corréler sur un mode dialectique les interactions complexes de l'Histoire et de la fable.

On s'intéressera ici à une catégorie très particulière de récits en relevant, dans le champ éditorial contemporain, un ensemble d'œuvres dont le propos est de mettre en scène la fonction mythologique en en faisant l'objet même de leurs récits. Emergeant à plusieurs catégories littéraires en jouant de l'ambiguïté de leurs codes, ces romans constituent de surprenantes variations spéculaires sur la force performative des mythes dont ils incarnent, au sens littéral du terme, la conception qu'en ont les personnages jusqu'à leur irruption dans leur quotidien. De plus, et de façon non moins étonnante, cette mise en abyme du pouvoir de la mythologie y est chaque fois corrélée à une analyse du pouvoir en tant que structuration politique, la mise

en scène de l'imagination poïétique s'adossant à une réflexion critique sur les mécanismes de domination et/ou de soumission qui subordonnent les individus. L'objet de cette étude sera ainsi : d'abord, de dresser une cartographie analytique de cet ensemble original en mettant en évidence la figuration qui y est donnée de la capacité du mythe à irriguer les représentations collectives ; puis de mettre au jour les liens qui s'y tissent entre le pouvoir des mythes et le pouvoir tout court en y lisant quelques-unes des interrogations de fond qui traversent les sociétés contemporaines.

Pouvoir des mythes

Quelques mots d'abord sur le corpus, qu'on peut faire commencer avec le cycle dit des Mythagos, de Robert Holdstock, paru entre 1984 et 1997. Ce vaste ensemble romanesque, comprenant notamment *La Forêt des mythagos*, *Lavondyss*, *Le Passe-Broussailles*, *La Porte d'Ivoire* et *La Femme des neiges,* met en scène une forêt millénaire, le bois de Ryhope, traitée comme un univers parallèle où s'incarnent en êtres réels les représentations nées de l'inconscient collectif des sociétés qui s'en sont approchées. Exposée à travers le prisme de ses défricheurs, la famille des Huxley qui en explore les facettes de façon à la fois concrète (en en arpentant chaque recoin au gré des différents épisodes) et scientifique (en théorisant son mode de fonctionnement dans le cadre de digressions à mi-chemin de la psychanalyse et de l'anthropologie), la forêt est présentée comme un terrain d'aventure autant que comme un lieu de création psychique : un territoire privilégié d'invention narrative, avec force péripéties propres aux univers de fantasy, mais aussi un catalyseur d'imaginaire où les ethnologues en herbe testent l'hypothèse de lieux privilégiés permettant aux civilisations successives de cristalliser leurs projections mythologiques dans des créatures dépositaires de leurs élans fantasmatiques.

« *Dans ces anciennes forêts, ces* forêts primordiales*, la combinaison* [*des auras humaines*] *engendre quelque chose d'infiniment plus puissant et devient une sorte de champ créatif susceptible d'entrer en interaction avec notre inconscient. Et c'est dans l'inconscient que nous détenons ce qu'il appelle le pré-mythago, autrement dit* Imago Mythi*, l'image de la forme idéale que pourrait revêtir une créature mythique. Cette image accumule la substance du milieu naturel pour créer de la chair, du sang, des vêtements et des armes. La forme du mythe idéalisé, l'aspect du héros, se transforme au fur et à mesure des changements culturels et adopte une identité en rapport avec l'époque.* » (Holdstock 2004 : 75).

La thèse avancée est ainsi que le mythe ne se donne pas seulement sur le mode de motifs imaginaires, mais relèverait d'un processus psychologique complexe capable de concrétiser les rêves et les désirs individuels en formes assorties de contenus engageant la totalité de l'humain à l'échelle d'une collectivité toute entière. Remarquons toutefois que la juxtaposition des points de vue narratifs dialectise un tel postulat, dans la mesure où l'ambivalence qui s'installe entre les champs de perception fait qu'il devient difficile de trancher quant au statut de tels lieux primordiaux (magiques ou bien mentaux), donc sur la nature du processus mythologique (performatif ou bien poïétique, selon qu'on se place d'un point de vue diégétique ou énonciatif). Pour le dire autrement, le roman exploite l'ambiguïté constitutive de sa construction esthétique pour laisser planer une relative incertitude sur le sens qu'il convient de lui donner – plaidoyer d'anthropologie constructiviste pour une revalorisation de la pensée magique, ou bien réflexion spéculaire sur les pouvoirs de la fiction.

Une telle oscillation entre nature et culture se retrouvera dans toutes les autres œuvres, qui déploient pareillement des univers où le mythe ne relève pas seulement de l'ordre du discours et/ou de la pensée mais trouve à s'incarner dans des figures intrusives qui envahissent la réalité quotidienne des personnages. C'est le cas par exemple dans *King of Morning, Queen of Day*, de Ian McDonald : organisé comme un patchwork multi-générationnel combinant les temporalités et les modalités narratives (journaux intimes, correspondance épistolaire, narrations à voix multiples), le texte fait se côtoyer sans trancher entre eux les points de vue structurellement divergents d'Emily, adolescente donnant foi aux vieux mythes irlandais ; de son astronome de père tentant au contraire de proposer une explication rationnelle du merveilleux ; de l'enfant d'Emily, écartelée entre mythologie et mythomanie ; d'un psychologue tentant de comprendre les mécanismes de ce qu'il appelle la « *mytho-conscience* » ; ou encore d'une de leurs descendantes luttant contre des avatars incarnant le renouvellement des archétypes dans les sociétés modernes. Ecartelé entre ces différentes positions qui emblématisent chacune une façon de donner vie à l'imaginaire collectif sans jamais l'y restreindre, le roman met en scène la propension de l'esprit à produire du mythe de façon si convaincante qu'il en devient réel. C'est ce qu'incarne dans le récit le motif du Mygmus, sorte de matrice psychique où se cristallisent puis se concrétisent les aspirations humaines au gré des conflagrations de l'Histoire précipitant les passions individuelles dans une imagerie collective dotée du même statut ontologique que leurs concepteurs : les « *phages* », « *manifestations des archétypes fondamentaux de l'histoire et des légendes locales* » (MacDonald 2012 : 312). A la différence du monde des Mythagos de Holdstock régi par la toute-puissance de la forêt primitive, le « *front des mythes* », à savoir le « *courant d'énergie psychique que l'imagination et les histoires des hommes ont superposé au fil des générations à notre environnement physique* » (Idem : 312), demande pour devenir opératoire l'intermédiaire de passeurs capables de « *matérialiser la réalité en manipulant les symboles et les mythes de notre subconscient collectif* » (Idem : 256-257). Cette référence au monde de la prêtrise et de l'initiation, qui renvoie à la structuration des sociétés primitives autour de la notion fondatrice de mystères collectifs, peut bien sûr être lue aussi comme une apologie de la création artistique dotée d'un semblable pouvoir de cohésion sociale. Mais le récit ne s'en tient pas à un seul levier d'exégèse, allant jusqu'à proposer en parallèle aux lectures artistiques ou psychanalytiques une interprétation scientifique puisant dans la physique quantique une théorie de la pensée juxtaposant dans un présent paradoxal l'ensemble des états de la mytho-conscience (Idem : 430-433).

A ces deux œuvres emblématiques viendront par la suite s'ajouter, au fil des choix esthétiques et des parti-pris éditoriaux, un ensemble de textes d'obédiences diverses, touchant plusieurs publics à mi-chemin de la littérature générale et des littératures de jeunesse et d'adolescence. C'est le cas de *American Gods*, de Neil Gaiman, qui met en scène un vaste panthéon de divinités censées être arrivées au Nouveau Monde en même temps que les immigrants venus du monde entier, puis déclinant au profit de nouveaux dieux au fur et à mesure qu'évoluent les croyances originelles. Le roman se donne ainsi comme une parabole philosophique moulée dans les contours d'un road-movie à mi-chemin entre réalisme et fantastique, intégrant avec la même veine spéculative que ses prédécesseurs l'hypothèse de la valeur performative des mythologies universelles : penser le mythe c'est le vivre, à savoir stricto sensu lui donner vie et forme et donc, à l'échelle collective, en reconnaître la fonction de ciment civilisationnel. C'est en somme accorder au symbole une créance si forte qu'il en devient « *un objet* » (Gaiman 2012 : 548) :

« *L'homme peuple les ténèbres de fantômes, de dieux, d'électrons, de contes. L'homme imagine, l'homme croit, et c'est sa foi, cette foi inaltérable, qui déclenche les événements.* » (Idem : 548).

Le même principe régit le cadre diégétique comme l'intrigue de la trilogie *Aerkaos*, de Jean-Michel Payet. Le héros adolescent y découvre un emboîtement d'univers nés de l'imagination de chaque individu, selon le principe simple qu'il suffit de concevoir un récit, une légende ou un mythe pour leur donner vie en tant que monde rendu possible :

« *Lorsque quelqu'un, quelque part, imagine une histoire, un poème, un chant, lorsqu'il crée un personnage, qu'il conçoit un décor, noue une intrigue, déjà, il enclenche le processus. C'est à ce moment précis qu'un monde se crée. Un monde nouveau, avec ses règles, ses lois, ses possibilités et ses interdits. Et ce monde existe et croît selon sa logique propre.* » (Payet 2007, T3 : 225).

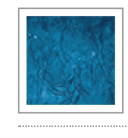
On pourrait encore citer, dans le même esprit, le roman *Dogland* de Will Shetterly, où le panthéon mythologique d'*American Gods* est passé au prisme d'un regard d'enfant; la série de bande-dessinée *La brigade chimérique*, de Lehman et Colin, où le regard scientifique d'une Marie Curie est convoqué pour transformer « *la psychologie en physique* » (Lehman, Colin, T3 : 44) et justifier ainsi l'apparition de « *pulsions psychiques matérialisées* » (Idem : 21) sous la forme de super-héros mythiques nés de la mentalité collective pour mieux concrétiser les traumatismes de la Première Guerre Mondiale ; la trilogie de Cornelia Funke, *Tinterwelt*, où c'est cette fois la lecture qui déclenche la concrétisation des mythes en les aspirant dans notre réalité où ils s'incarnent à part égale avec les protagonistes ; *Le Collectionneur d'horloges extraordinaires*, de Laura Gallego Garcia, dont le héros croise les divinités des mythologies antiques au gré de ses pérégrinations dans une mystérieuse cité qui s'avère être le reflet onirique de notre propre monde ; ou encore *Le Livre des choses perdues*, de John Connolly, dans lequel un adolescent affronte ses propres angoisses sous la forme d'entités incarnant dans un univers parallèle l'ensemble des contes et mythes dont fut bercée son enfance.

Mythes et pouvoir

Par delà leurs différences et leurs spécificités respectives compte tenu notamment des différents publics auxquelles elles sont destinées, de telles œuvres témoignent dans leur récurrence de ce qu'on pourrait appeler le motif obsessionnel de la fonction performative des mythes, autrement dit cette propension de l'imagination de produire des figures dotées de vie incarnant les rêves secrets et les aspirations cachées d'une société donnée. Mais le plus surprenant est que cette méditation sur le pouvoir des mythes se double d'une réflexion sur le pouvoir tout court, dans la mesure où le déploiement des motifs mythologiques s'accompagne dans l'ensemble de ces récits d'une mise en scène des interactions humaines placées sous le sceau d'une dialectique de la soumission et de la domination (on aurait dit autrefois : du maître et de l'esclave). A un premier niveau de lecture en effet, les romans se construisent autour de conflits entre des forces antagonistes combattant pour la maîtrise d'un objet, d'un territoire ou d'un groupe, si bien que la répartition narrative des protagonistes revient à les instituer en dominants et dominés (relation susceptible d'évoluer au fil de l'œuvre au gré des rapports de force). L'ensemble du corpus s'organise ainsi sur la base d'une tension dialectique qui prend presque systématiquement la forme d'un combat entre démocratie et dictature, les héros défendant le camp de la liberté contre la tyrannie d'un despote prétendant à la domination universelle.

On pourra, bien sûr, lire cette confrontation des actants du récit comme une parabole à comprendre sur un double plan politique (en allégorie des grands conflits ayant marqué l'Histoire contemporaine) et métaphysique (en parabole du clivage Bien-Mal qui structure fréquemment les littératures de l'imaginaire). Mais une telle interprétation, d'autant plus plausible que les récits en suggèrent volontiers la recevabilité à coups d'indices parsemant la narration, ne vaut que pour autant qu'on la corrèle à la dimension spéculative et spéculaire qui pose la question des pouvoirs du mythe en abyme de tous les romans. Ce dont il s'agit en effet dans l'ensemble des textes du corpus, c'est moins la domination physique d'un groupe sur un autre, que sa prégnance mentale, intellectuelle autant que spirituelle. Les personnages appliquent à la lettre le programme volontariste d'un Einstein : « *si le monde est une pensée, on peut agir sur lui en modifiant la croyance des foules* » (Lehman, Colin, T4 : 41). Autrement dit l'enjeu premier des luttes de pouvoir est, précisément, la maîtrise du champ mythologique – la question étant d'imposer à l'autre son ensemble de codes symboliques pour mieux l'asservir à son propre système de représentations. Comme l'explique au héros de *American Gods* un truand à la solde du parti adverse : « *tout ça c'est une histoire de paradigme dominant. Rien d'autre ne compte* » (Gaiman : 64).





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

C'est ainsi que, dans *Aerkaos*, le dictateur qui entend régenter l'ensemble des Terres Choisies, interdit les contes et les légendes, considérés comme des ferments de dissidence par rapport au code interprétatif qu'il s'efforce d'imposer, et fait pourchasser de monde en monde les derniers dépositaires du récit de Soo-Kun et Bellabelle dont la préservation nuit à la constitution de son propre mythe. Ainsi encore que les dieux du *Collectionneur d'horloges extraordinaires* tentent d'imposer l'intemporalité de leur mythologie à une humanité dont ils redoutent la capacité d'évolution ; ou que la *Brigade chimérique* du Professeur Curie essaie de contrecarrer la volonté hégémonique des mythes maléfiques animés par le Docteur Mabuse et son allié allégorique La Phalange. C'est ainsi également que l'Homme Biscornu s'efforce de dérober *Le Livre des choses perdues* qui porte en germe la vie psychique du héros qui en est le lecteur autant que l'écrivain, de même que les protagonistes de *Mort d'encre* luttent pour la maîtrise du Livre dont les histoires imposeront leur réalité à tous les personnages : dans ces univers régis par la lecture c'est en effet la force performative de la parole qui définit les rôles sociaux de chacun et engendre, aussi bien que détruit, des communautés d'appartenance qui sont identiquement des communautés de réception. Ainsi toujours que, dans *Roi du matin, Reine du jour*, le combat mortel qui se déroule entre la dernière des héroïnes et le peuple des phages porte sur l'adéquation des « *archétypes mythiques d'un autre âge* » à notre époque moderne, la question étant de savoir si les sociétés d'aujourd'hui sont capables « *d'engendrer de nouveaux mythes adaptés à une époque technologique* » (McDonald : 445). C'est ainsi enfin que, dans *American Gods*, les lignes de force de l'intrigue opposent le panthéon des divinités ancestrales aux mythes contemporains dans le cadre d'un affrontement qui engage les représentations bien plus que les individus : « *ça n'aura rien d'une bataille. Tout ce qu'on affronte ici, c'est un changement de paradigme. Une grande secousse* » (Gaiman : 507).

On comprend dès lors que ce qui se joue au fond, dans cette exemplification baroque du pouvoir des mythes, c'est une réflexion sur l'évolution de notre monde contemporain et le glissement qui s'y fait jour entre des épistémès entrées en conflagration. A cet égard ce n'est sans doute pas un hasard si cette tendance des littératures de l'imaginaire a pris son essor au moment même où la philosophie contemporaine s'efforçait de poser les fondements d'une nouvelle vision du monde, avec entre autres *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard (1979) ou encore *La modernité* de Habermas (1981) ; tout se passe en fait comme si la fiction emboîtait le pas d'une théorie dont elle emprunte les concepts pour en faire le tissu même de sa narration. Le diagnostic, c'est l'incapacité du monde moderne à fonctionner sous le régime de métarécits impuissants à assigner un sens à l'histoire universelle ; d'où une remise en question des paradigmes traditionnels et une interrogation de plus en plus vertigineuse sur la capacité de l'esprit à penser son propre devenir. Les romans deviennent le lieu privilégié d'une réflexion sur la portée des récits, en particulier des récits mythiques, en spéculant sur leur fonctionnement dans la constitution et l'évolution des collectivités. L'œuvre dit alors, d'abord, la nostalgie d'une pensée originelle, que les anthropologues auraient dit sauvage ou encore magique : « *un temps où les dieux - leur moi futur, ce qu'ils deviendraient un jour et qui n'avait alors qu'un statut de simple possibilité – vivaient littéralement parmi eux* » (McDonald : 432) ; puis, dans la foulée, la tentation d'un retour aux sources, incarné dans tous ces récits par des personnages de medium chargés de renouer avec les racines d'une humanité en prise directe avec son environnement comme avec son intériorité ; puis encore, l'incapacité d'un tel modèle à lutter contre la montée en puissance d'une pensée unique de plus en plus mondialisée et inféodée aux mirages des technologies ; puis, de nouveau, le refus de la pensée de céder à la monovalence d'un modèle intégratif auquel les œuvres persistent à opposer la subversion des mythes d'antan – et ainsi de suite, dans une sorte de spirale baroque qui tout à la fois sanctionne le devenir inéluctable des civilisations sans pour autant accepter de s'y laisser réduire. A cette aune le rôle de la littérature serait de fonctionner sur le double mode de l'enchantement et de la lucidité, dans une dialectique visant à retenir le sujet des deux écueils de notre modernité, l'individualisme et le communautarisme : en somme une forme de contre-pouvoir, esthétique autant que politique, adressé en plaidoyer aux vertus de l'imaginaire comme l'une des (seules ?) façons de contrecarrer la finitude d'un monde désenchanté.

Bibliographie

John Connolly, *The Book of lost things* (*Le livre des choses perdues*), 2006, trad. Paris, L'Archipel, 2009.
Cornelia Funke, *Tinterwelt* (*Cœur d'encre – Sang d'encre – Mort d'encre)*, 3 Tomes, 2003-2007, trad. Paris, Gallimard Jeunesse, 2004-2009.
Neil Gaiman, *American Gods*, 2001, trad. Paris, J'ai Lu, 2012.
Laura Gallego Garcia, *El coleccionista de relojes extraordinarios (Le Collectionneur d'horloges extraordinaires)*, 2004, trad. Paris, Seuil, 2005.
Robert Holdstock, *Mythago wood (La forêt des mythagos)*, 1984-1997 ; trad. Paris, Denoël, Folio SF, 2004.
Serge Lehman, Fabrice Colin, *La Brigade chimérique*, 6 Tomes, Paris, L'Atalante, 2009-2010.
Ian McDonald, *King of Morning, Queen of Day (Roi du matin, Reine du jour)*, 1991, Paris, Denoël, Folio SF, 2012.
Jean-Michel Payet, *Aerkaos*, 3 Tomes, Paris, Editions du Panama, 2007.
Will Shetterly, *Dogland*, New-York, Tor Books, 1997.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

UN MONSTRE DU PROGRÈS, LE FAMILIER : ANALYSE D'UN RÉCIT POPULAIRE

Mabel Franzone

mabel.franzone@gmail.com
Profesora de Letras UNSa (Universidad Nacional de Salta); Colaborador Observatorio Procesos de Comunicación, miembro del Comité Científico de la revista M@gm@ y el Comité Científico de los Cuadernos de la revista M@gm@ publicado por Aracne de Roma; Miembro Instituto de Estudios Filosóficos de Salta (CEFISA) ; Doctorado en Literatura - La Sorbonne Nouvelle-Paris III- Doctorado en Sociología dirigido pour Michel Maffesoli. La Sorbonne-Paris V; Miembro del CEAQ (Paris V) - Miembro del CRICCAL (Paris III).

« Monstres sont des choses qui apparaissent outre le cours de la Nature...sont le plus souvent signes de quelque mal à advenir » Ambroise Paré

L'arrivée des Espagnols en Amérique avait provoqué une rupture dans l'imaginaire des sociétés autochtones- les morts collectives étant l'un des problèmes laissant des cassures irrémédiables. Mais cela ne s'était pas terminé et une reprise de la colonisation allait avoir lieu dans le courant du XVIII. Bien que faite d'une manière moins violente, elle réveilla des tensions, menaçant l'équilibre des communautés. A ce- moment là il s'agissait de s'approprier de la terre et de mettre en place tous les moyens connus d'exploitation des richesses et de multiplication des biens. L'une des façons de contribuer à cet enrichissement fut la création de monstres ou des bêtes féroces investies des pouvoirs terribles afin de justifier les procédés brutaux et sanguinaires des patrons.

Le Familier est une légende encore vivante dans le nord-ouest Argentin, légende transmise par nos grands parents ou par les livres écoliers ; elle se voit renaître et renouveler avec les jeunes écrivains épris de l'imaginaire local, une revivification du contact avec l'inconscient collectif [1] ». Plus qu'une légende, on dirait que cela tient du réel, tellement elle est présente. C'est bien un monstre, un grand chien noir avec des yeux en feu, toujours prêt à dévorer les ouvriers des moulins à sucre qui réclamaient pour ses droits ou simplement voulaient leur salaire. L'essor de l'industrie du sucre contribuait à la reproduction de ces monstres par des centaines et tout au long de l'Amérique Latine. Des êtres semblables, des « parents » apparaissaient avec l'installation des broyeuses de minéraux ou des moulins à céréales. C'était le temps du Progrès, le temps du Mythe du Progrès venu de la vieille Europe. Avec ce mythe vint aussi une vaste matrice comprenant la science, la technique, la production, la raison et le bonheur, éléments que l'on trouve dans les sociétés de contrôle et de domination. Dans ces sociétés, la dispute pour la possession de la terre fit surgir une

lutte dans laquelle tous les moyens étaient bons. Une fois la terre conquise et ses propriétaires bien déterminés, il s'agissait de la faire produire du point de vue du pouvoir dominant, soit sous forme de propriétés, soit comme quelque chose de volatile comme l'argent. A cet effet les moyens connus d'exploitation des richesses et de multiplication des biens furent mis en place. L'une des façons de contribuer à cet enrichissement fut la création de monstres ou de bêtes féroces. Mais un monstre n'apparaît jamais seul, il surgit dans un contexte de transgression, d'un champ structurel. Il transgresse les limites inhérentes à la sphère du connu, du moi, entre dans le « ça » [2], que ce soit d'ordre pulsionnel, d'ordre économico-historique ou physico-chimique. Ce *ça* est une espèce de dépôt désorganisé de toutes les négations, de toutes les contradictions.

Tout monstre est une création intellectuelle, nous dit Jean Brun [3]. Il est aussi une impossibilité biologique, et bien qu'il n'y ait aucune chance pour l'existence réelle de ce type d'être, il y a une essence qui réside dans un désir de transmigration qui, à son tour, repose sur la transgression. Cette transmigration est représentée dans la quantité de formes qu'il peut assumer, surabondance d'organismes qui ne respectent aucune organisation, le monstre est l'Autre des autres, l'altérité maximale. La transgression sera donnée, dans le cas nous allons analyser, par ce que l'on veut atteindre avec la création intellectuelle d'un être distinct et maléfique.

Berta Vidal de Battini recense 11 versions de « Le Familier » dont le signifié varie d'une province à l'autre. Pour ce chercheur, il représenterait, dans le Nord-Ouest argentin (Jujuy, Salta, Tucuman) un monstre vivant dans les usines ; dans d'autres provinces, non seulement il change d'aspect, mais de valeur symbolique, puisque dans la province de San Luis il apparaît sous la forme d'un énorme serpent qui accourt pour protéger les vaches en train de vêler [4]. Nous nous occuperons du Familier de la version du Nord, version recensée par Adolfo Colombres. Cet être fait partie « des enfants de la terre » par la richesse de formes qu'il assume - générosité propre aux images « terrestres »- et parce que c'est un être appartenant à un inframonde, de sous la terre. C'est aussi un être inventé par les détenteurs du pouvoir économique pour parvenir à leurs fins, qui est de s'enrichir. Ainsi, selon les dires de Raoul Girardet, « à la corruption par l'or, correspond la corruption par le sang » [5] car les puissants, à seul effet de voir croître leur capital, et à travers ce monstre, on fait tuer des milliers et des milliers d'ouvriers.

Apparenté au Chien cerbère [6] « *nuestro Familiar tiene rasgos propios que le dan plena ciudadanía en nuestra cultura.* » Il est dit chien cerbère [7] car il est fait allusion à l'enfer, par conséquent à une logique religieuse, de lumière et de ténèbres, et même à une descente vers les ombres néfastes de la nuit noire, où cet animal, qui fait partie d'une armée souterraine, deviendra l'instrument de ce que Raoul Girardet appelle « l'arrivée de l'empire des ténèbres au milieu d'une logique de complot [8] ». S'il ne s'agit pas véritablement de complot, car il n'y a ni pouvoir à faire tomber ni réputation à salir, c'est plutôt de pouvoir à accaparer dont il est question, car il y a des richesses à s'approprier et surtout les protestations des masses à étouffer. Sur le terrain obscur où agissent ces monstres, s'articulent parfaitement le pouvoir et la force. Ainsi le chien cerbère créole est-il un chien noir [9] « *color de la muerte y del pecado, de refulgente mirada (hay quien dice que hecha fuego por la boca y los ojos) y largas uñas, capaz de desgarrar a la víctima en un santiamén, pero nunca de tres cabezas.* » Nous voulons souligner que cet animal apparaît dans presque toutes les mythologies en relation avec le monde d'en bas, avec les empires invisibles qui régissent les divinités « chtoniennes » ou lunaires. Il apparaît lié à trois éléments - terre, eau et lune - dont la convergence dénote un signifié occulte, où s'unissent vie consciente et vie inconsciente [10]. Il convient de signaler également l'attention concentrée sur la description de la tête- une fixation symbolique-, avec les yeux et la bouche crachant du feu. Symbole infernal de « la bouche d'ombre », passage entre le jour et la nuit, entre la vie et la mort, et qui peut servir aussi bien à des initiations qu'à des fines purement macabres et digestives. C'est précisément le cas de notre « Familier » car s'il y avait un doute sur ses origines infernales, l'ouvrier, en imaginant la gueule et les yeux crachant du feu, eut la certitude de sa présence ténébreuse.

Dans l'invention de ce monstre se trouvent liés tous les fils de la manipulation exercée par le pouvoir économique. Et dans le cas présent, par les propriétaires de fabriques, à l'époque de l'expansion de l'industrie sucrière. Colombres rapporte : « *Cualquiera que sea la forma que asuma, el Familiar se alimenta de carne humana. El patrón de la estancia o dueño de ingenio (al parecer los únicos que prohijan este animal) tendrá que suministrarle un peón al año, que es su ración mínima, aunque hay pactos que establecen una dieta más nutrida.* » Face à la volonté conquérante et disciplinée du pouvoir économique, il n'y aura qu'une masse dépossédée de ses biens et de sa dignité. Et manipulée par le royaume des ténèbres où se réfugient « les bêtes immondes. Immuable, permanent à travers l'énorme masse de représentations iconographiques et de ses expressions littéraires, il existe un bestiaire du complot [11] ». Et dans ce bestiaire entreront les animaux dont les caractéristiques correspondent à la maudite animalité et à la maudite féminité. Quel meilleur élément pour provoquer la terreur que celui de la faim du monstre liée à sa gueule obscure ? Dans les structures anthropologiques de l'imaginaire, nous sommes en présence d'un fort exemple d'archétype du monstre, appartenant au Régime Diurne, parmi les symboles « thériomorphes » Si la première expression de la thériomorphie était la fourmilière anarchique qui se transforme en agressivité, il y aurait ici un déplacement du schéma animal vers un symbolisme « mordicant », « le sadisme dentaire [12]. Par transfert, la gueule va concentrer toute la négativité animale, qui se convertit en archétype dévorateur [13]. Et pire encore, anthropophage. Car il se nourrit de chair humaine, et plus sélectivement encore, c'est avec les ouvriers de la fabrique qu'il rassasiera sa faim. Adolfo Colombres évoque un pacte qui lierait le patron ou le propriétaire au monstre. Il nous renvoie clairement au « pacte avec le diable » qui nourrit tant d'histoires populaires et qui fut cause de tant de procès sanctionnés par des morts sur les bûchers au temps de l'Inquisition. Ce pacte implique que quelqu'un vend son âme contre l'obtention de richesses, de renom ou de jeunesse. Le pacte du propriétaire de la fabrique avait pour but l'obtention de biens matériels [14] et sans

doute n'hésitait-il pas à « augmenter » la ration pour apaiser le monstre. En réponse aux exigences croissantes du « Familier », l'oppression sur les gens grandira, aussi la peur et les diverses formes assumées par la bête maligne.

Un tel monstre ne se présentait pas toujours sous l'apparence d'un chien. Il apparaissait aussi sous d'autres formes du règne animal. Colombres précise : *« Aunque con menor frecuencia, toma asimismo la forma de otros animales, como cerdo, viborón (como el que había en la bodega de Cafayate* [15]*), tigre, puma, oveja, burro, caballo y hasta de una mujer. »* La multiplicité de formes que peut assumer ce « familier » est bien éloignée des représentations composées propres aux dieux de temps lointains non contaminés par des éléments étrangers, tels que le « Mikilo [16], numen diaguite de la terre. Si ce dernier, être véritablement hybride dans la mesure où il réunit en une seule entité différents traits animaux, est un témoignage pour rendre visuelles les multiples caractéristiques de la divinité et de la matière qu'il incarne, [17] avec le Familier, nous pensons qu'il y a un effort pour rendre crédible l'existence d'un tel monstre en utilisant la part négative des représentations desdits animaux. Il existe la possibilité que tant de figurations dissemblables relèvent de la création populaire, obéissant justement aux images composées propres aux mythologies indigènes de la zone [18]. Nous ne sommes pas en mesure d'affirmer l'une ou l'autre possibilité et Adolfo Colombres ne donne aucune précision à ce sujet. Notre sentiment est que comme il s'agit d'une créature venue de l'Enfer, ce monde doit être habité par d'étranges formes ou qu'un certain nombre d'entre elles se trouvent incarnées dans le Familier pour témoigner de sa force. Dans ce cas, la mobilité des formes assume plutôt un caractère dissuasif. Nous pouvons toutefois relever que parfois il prendra la forme d'une femme ce qui nous indique que nous sommes devant l'aspect négatif de la femme et de l'animal, par conséquent dans un Régime Diurne de l'Image [19], comme nous l'avons précédemment indiqué.

Quelle que soit la forme sous laquelle il se manifeste, ce monstre effrayera toujours les hommes. Dans le récit, il est dit : *« Su aspecto es siempre terrible, pero no se distancia mucho de la naturaleza, si exceptuamos el caso de una serpiente de dos cabezas que merodeaba el campo santiagueño. »* En effet, parmi les formes que peut assumer le Familier, l'unique animal qui ne soit pas un mammifère est le serpent. Celui-ci « fait écho par son existence même, à l'aube des temps, source de toutes les terreurs [20]. En effet il y a quelque chose d'obscur et de redouté chez cet animal qui en fait un digne représentant des Enfers. Peut-être est-il en relation avec notre part de ténèbres. Pour Jung, « le serpent est un vertébré qui incarne la psyché inférieure, le psychisme obscur, ce qui est rare, incompréhensible, mystérieux » [21]. Touchant aux couches les plus profondes de notre inconscient, - car il peut assumer aussi bien une forme masculine que féminine puisqu'il s'enroule sur lui-même, avale, digère, [22] -, il serait en relation avec les couches les plus profondes de la terre, d'après le psychologue. Nous ne nous étendrons pas davantage sur le symbolisme de l'ophidien, car cela nécessiterait trop de pages. Nous dirons seulement que nous voyons en lui un message de renouvellement, de quelque chose qui toujours renaîtra. Nous nous demandons si l'âme des hommes de cette époque en Argentine assurait la survivance du monstre à travers cette forme symbolique, car c'est celle qui resta le plus gravée dans la mémoire populaire.

Mais cette légende a des caractéristiques de réalité. Dans le texte, il est dit : *« La leyenda está muy difundida en Tucumán, Salta y Noroeste de Catamarca, con irradiaciones a Jujuy y Santiago del Estero. Pero por el lugar que ocupa en la vida cotidiana de los campesinos, más que una leyenda parece una realidad. Cualquiera de ellos tendrá siempre mucho que contar respecto a esta encarnación demoníaca. »* Pour notre part, comme le rapporte Berta Vidal de Battini dans la version de Salta, nous avons entendu que les ouvriers qui « disparaissaient » étaient ceux qui réclamaient pour leurs droits car ils travaillaient 24 heures sur 24 et recevaient pour tout paiement du sucre, quelques feuilles de coca et une paire de sandales. Lorsque les réclamations étaient exprimées, leurs auteurs étaient tout simplement jetés dans le moulin à sucre si bien que de cette manière leurs corps disparaissaient vraiment car ils étaient broyés [23]. Ceci eut pour effet de donner naissance à une autre légende populaire du même style. Nous nous rappelons avoir entendu raconter dans la province de Salta qu'à sa mort, un propriétaire de plusieurs fabriques sucrières, répondant au nom de Patron Costas se métamorphosa en énorme serpent c'est-à-dire en l'une des formes assumées par le Familier. Nous en déduisons que pour le peuple, il s'agissait du diable en personne [24] qui se manifestait sous la forme d'un serpent, preuve qu'il avait vendu son âme.

Mais, avec le progrès, ces « Familiers » augmentèrent en nombre. Dans une autre partie de son texte Colombres déclare : *« Dichos perros se multiplicaron demasiado hacia fines del siglo pasado con el auge de la industria azucarera. Los dueños de ingenio se enriquecieron de la noche a la mañana y la mentalidad popular encontró pronto la explicación. Había ojos de fuego que se paseaban por la noche del cañaveral. Espantosos ruidos de cadenas. Feroces y fugitivas formas que dejaban al pasar un fuerte olor de azufre. »* [25]. De ce mythe du « Familier » ressortent les paramètres de production et de domination, car cela correspondrait à la période allant de 1875 à 1914 au cours de laquelle débutent des processus de diversification et d'industrialisation [26]. Les lois du marché exigeaient une plus grande production à coût moindre, par conséquent cela se faisait au détriment des ouvriers. Cette production irrationnelle entraînera des réponses irrationnelles, ce qui aura pour effet l'émergence de légendes comme celle que nous analysons, des êtres fabriqués par le pouvoir pour justifier leurs actions face à l'opinion populaire et, en contrepartie, la croyance du peuple qui, non seulement assimile l'invisible et ce qui lui fait peur, mais l'incorpore en lui attribuant des caractéristiques encore plus diaboliques ou en lui donnant, comme le rapporte Colombres, une explication le portant à voir le mal personnifié, se promenant la nuit, impunément à travers les champs de canne à sucre.



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Ce mal revêt des caractéristiques de quelque chose qui existe mais qui n'est pas véritablement vu, qui est entrevu ou senti par tous les sens, comme les lueurs des yeux à travers la canne à sucre ou les bruits de chaîne propres aux fantômes du nord européen, et même la forte odeur de souffre qui nous rappelle celle qui précédait toute apparition diabolique. Tout vint s'ajouter au désordre instauré par l'introduction de certains moyens de production. Un tel désordre s'est inscrit dans les rêves collectifs. Raoul Girardet nous dit que « c'est par l'examen de ses rêves qu'une société révèle le plus sûrement ses désordres et ses souffrances » [27] . Il ne fait aucun doute que la période de « progrès économique » favorisa la création de légendes, comme une façon dérivée d'expliquer les morts occasionnés par l'enrichissement de certains secteurs de la population. Ces légendes se répandirent non seulement en Argentine, mais au Pérou avec l'apparition du « pishtako » que commercialisait la graisse humaine, en la vendant à prix d'or aux « gringos » [28]. Cette créature vivait aussi dans les fabriques, non plus de sucre, mais en relation avec les moulins à céréales, ou le broyage de minéraux. La machine diabolique aurait suscité des activités illicites « l'assassinat d'ouvriers ou d'indiens »[29] avec la réponse populaire habituelle, à savoir la fabulation créatrice de mythes et de légendes. Ce « pishtako » est encore plus ténébreux que notre « familier » car il vendait la graisse humaine comme combustible pour les moulins ou les fabriques d'alcool. Le produit avait d'autres vertus ainsi que le rapporte la légende : « La graisse, de plus, rajeunissait les choses et attirait la fortune : l'argent pleuvait à travers portes et fenêtres en d'interminables giclées de brillantes petites pièces de monnaie [30] ». Sans doute la propagation de telles légendes était-elle une façon de justifier l'enrichissement procuré par les broyeuses, enrichissement qui tombait toujours entre les mains des « gringos ».

Si, avec le pishtako péruvien, les cadavres apparaissaient éventrés ou décapités, avec le Familier argentin, les corps disparaissaient littéralement. Peut-être conséquence des faux noires et dévoratrices, figurations du soleil noir, de ce soleil dévorateur et ténébreux, parent proche du Chronos grec, « symbole de l'instabilité du temps destructeur, prototype de tous les ogres du folklore européen » [31]. Par ailleurs, le temps lié au progrès est le temps linéair [32], celui qui regarde toujours vers l'avant, car le progrès est sans limites. C'est le temps en relation aussi avec le mal, la violence, la poursuite fatale ou l'errance aveugle. Comme le temps qui aiguillonne les péons des fabriques ; Rappelons que le Familier était une bête qu'il fallait nourrir, puisque tel était le pacte, comme le commente Colombres *« Y peones golondrinas que desaparecían de pronto sin despedirse de nadie. Corría el rumor de que en los sótanos o en la chimenea del ingenio había un perro negro. A veces el patrón lo soltaba para que eligiera la víctima de su gusto, en correrías que enloquecían a los demás perros, y que sólo el canto del gallo podía interrumpir. »* Les péons hirondelles étaient ceux qui travaillaient à diverses récoltes, allant d'un endroit à l'autre, suivant le rythme des saisons, sans rester à un endroit fixe [33]. Comme en général il s'agissait de gens venus d'autres contrées, ils n'avaient pas de parents proches s'inquiétant pour eux, ils étaient donc la proie idéale à faire disparaître. Tout était disparition et obscurité, tant celle de la nuit, que celle des lieux où se trouve l'incarnation du mal : les caves ou les cheminées. Bachelard nous dit que « le rêveur de cave sait que les murs de la cave sont des murs enterrés… des murs qui ont toute la terre derrière eux. Et le drame s'en accroît, et la peur s'exagère…La cave est alors de la folie enterrée, des drames murés [34]. L'espace clos devient un espace criminel, un espace intime de manipulations souterraines où hommes et destins sont passibles de voir la fin. Et ceci serait lié à quelque chose qui n'est pas nommé dans le récit mais que Bachelard met en évidence : il doit y avoir un escalier qu'il **faut toujours descendre** et qui est ce qui caractérise l'onirisme [35]. C'est à dire le schéma de descente ou d'ascension qui, si dans un rêve normal, devrait être salvateur, par l'ascension, dans ce cas du « Familier » agit par inversion car il devient la perte de l'homme. Qu'il monte ou descende, le péon de la fabrique est perdu. La même horreur l'attend, en haut comme en bas ; l'être de l'inframondese répète et le harcèle, il n'est point de salut possible.

C'est sur cette scène que courent les victimes et le bourreau de la même manière que court la rumeur : sans que nul ne les voie. Seuls les autres chiens semblent les percevoir et ils vont faire partie du cœur désespéré des ombres. Dans le royaume de la nuit se joue avec des absences un motif du fantastique selon les dires de Roger Caillois [36]. Ce thème nous rappelle le conte de Cortazar « Casa Tomada [37] » où deux frères sont harcelés par une présence bruyante qui peu à peu s'empare de la maison, si bien que les deux frères doivent abandonner la maison et jeter la clé dans un égout. La « présence » est aussi quelque chose ou quelqu'un que nul n'a vu, mais seulement senti, entendu, craint.

Si nous suivons la présence, même à peine évoquée, de l'animal, nous dirons avec Gilbert Durand que les deux premiers thèmes négatifs inspirés par le symbolisme animal sont la terreur face au changement et devant la mort dévoratrice [38]. Le Familier nous offre un bon exemple d'un isomorphisme négatif des symboles animaux, des ténèbres et du bruit. Il constituerait un puissant symbolisme « nyctomorphe » renforcé par la poursuite qui aura lieu lorsque le patron libère le monstre pour qu'il choisisse sa victime. Comme si les ténèbres de la nuit noire étaient synonymes d'activité, de même l'espace est sans limites et la poursuite est ainsi déchaînée de manière illimitée. Tout prendra fin avec l'arrivée d'un autre animal, le coq, incarnant la lumière du soleil, le bien car il est associé au Christ. « Comme il annonce l'avènement de l'astre du jour, il est efficace contre les influences maléfiques de la nuit…le chant du coq fait disparaître les démons et met fin au sabbat du sorcier…le coq est aussi l'emblème du Christ dans la symbolique romaine [39] ». Ainsi, le coq devient la contrepartie de la nuit dans la logique duelle du Régime Diurne dans lequel s'inscrit le récit. La lutte est polarisée en ténèbres-lumière ; mal-bien, diable-Christ, chien-coq. « Le monstre résiste mal à la lumière de la raison : que vienne le jour et il s'esquive… [40] »

Il y a toutefois des moyens de mettre fin aux jours du monstre et aux oppositions avec un symbole chrétien, celui de la croix ; symbole traduisant une transcendance et qui résout les antagonismes avec une synthèse temporelle et une totalisation spatiale : *« Nada le hacen al Familiar las balas ni el filo de los machetes. Sólo*

retrocede ante la cruz y el puñal. Es decir cede al poder del signo y no del alma. Hay quien dice que se opone al progreso, citando como ejemplo al ya famoso Familiar del ingenio Santa Ana, de Tucumán, que se echó en las vías del ferrocarril que unía esta fábrica a río Chico y la red nacional el mismo día de su inauguración, impidiendo el paso del primer convoy. ». En effet lafaçondecombattre le monstre n'est pas banale, cela doit se faire avec le crucifix et le poignard. Le manche de celui-ci a aussi la forme d'un crucifix et s'agissant d'une « arme à double tranchant » est marqué de la dualité au sens même de l'axe. Par conséquent, si nous suivons René Guénon, on peut voir ici une allusion aux deux courants qu'il incarne, comme les deux serpents du caducée. Ces deux courants seraient en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères, ce qui permet de voir que, dans ce poignard, s'unissent en réalité deux symbolismes **[41].** Au fond, il s'agit d'une force double, bien que d'essence unique en elle-même, mais aux effets apparemment opposés en leur manifestation, comme conséquence de la polarisation qui conditionne à des niveaux différents tous les degrés et modes de manifestation universelle **[42]**. Plus clair encore est le symbolisme de la croix. Symbole de totalisation spatiale, union des contraires, réunion de forces, il est pour les anciens Mexicains le symbole de la totalité du monde, car Xiuhtecutli, le dieu feu qui demeure dans le foyer de l'Univers **est** la croix même. Lieu de synthèse, ce dieu - centre présente un visage ambigu : un aspect néfaste et un autre favorable. Il est la « ligature » centrale des années, et donc du temps. Il est le symbole statique qui manipule le temps et un archétype appartenant aux structures synthétiques de l'imaginaire, du Régime Nocturne, agit avec une dialectique dramatique, où s'accentuent les valeurs messianiques et de résurrection. Telle est la manière par laquelle le récit ou la légende donne le moyen de résoudre les contradictions, c'est-à-dire par une « coincidencia oppositorum **[43]** » Il n'y a pas unification mais distinction cohérente des oppositions, « cohérence dans le contraste **[44]** ». Les contradictions deviennent collaboration dynamique avec le devenir, faisant de celui-ci un allié de toute maturation et de toute croissance, le tuteur vertical de tout progrès **[45]**. Le sens d'un tel progrès « imaginaire » s'oppose à celui du progrès économique, carsi danscelui-là le temps devient circulaire, temps permettant « une rêverie cicloïde et rythmique » **[46]**. Et en effet, dans le récit, le Familier s'oppose au progrès, car il s'oppose aux avancées. C'est ainsi qu'un des monstres se couche sur les rails d'une voie ferrée pour en empêcher l'inauguration. Il semblerait que la bête, comme partie articulée d'un récit devenu collectif, obéisse plutôt aux lois de l'imaginaire qu'aux lois économiques.

On pourrait situer cet épisode du train entre 1880 et 1890, époque où les réseaux de chemin de fer se développent notoirement en Argentine. En effet, les premiers trains n'allaient que de Buenos Aires au sud du pays, puis arrivèrent jusqu'à Mendoza pour s'étendre ensuite à tout le territoire **[47]**. Mais cela ne résout pas l'incohérence du Familier qui, tout en étant un monstre du progrès, s'y oppose dans le même temps férocement. Nous conclurons avec la phrase finale du récit de Colombres : *« Pero no es legítimo sacar de un solo caso una conclusión general, y más cuando resulta inobjetable que fue el progreso económico lo que hizo crecer el número de esas bestias. ¿No será el Familiar, por el contrario, un símbolo de la faz carnívora de ese progreso ? »* Contradiction au sein du dualisme, la bête maléfique, enfant du progrès, le rejette. Peut-être est-ce une partie de la fabulation qui, en devenant collective, acquiert des caractéristiques non manipulables, se met à croître et à prendre des traits et des comportements imprévisibles par ceux qui la lancèrent. C'est ainsi que les « familiers » se sont multipliés et sont devenus voraces, au point de vouloir protéger leurs propres demeures, les raffineries et leurs ouvriers. Pour nous il s'agit plutôt d'un élément d'une légende répondant à des cohérences « imaginaires » et non productives. Suivant Gilbert Durand, nous dirons qu'il est possible que ce monstre inverse son propre sens, devienne un protecteur, un talisman contre la violence **[48]** et la pauvreté engendrée par les changements de moyens de production. Cette inversion agit comme double négation du temps, dont l'effet est d'euphémiser la mort, ce qui nous conduit définitivement au régime Nocturne de l'Image **[49]**. Toutefois, nous croyons avec Colombres que c'est quelque chose né de la face « carnivore » du progrès, qui, comme nous l'avons dit, ne coïncide pas avec le progrès traité avec les symboles cycliques de l'imaginaire.

Le monstre, nous dit Jean Burgos, nous renvoie à l'anti-monde, qui est justement celui qui voulaient évoquer les bas-reliefs et les chapitaux des églises romaines comme les triptyques de Brueghel et les enluminures des Livres sacrés : anti-monde qui, par ses excès et extravagances, dérange celui-ci et l'oblige à retrouver son ordre et sa mesure ; mais anti-monde aussi qui devient le signe de ce qui est déviant, volontairement divergent et par système transgresse toute limite **[50]**. Ici il y avait volonté de figurer des aberrations morales, infraction au bon ordre des choses. Par cette volonté apparaît ce « familier » couché sur les voies ferrées, empêchant le progrès de continuer le massacre, représenté cette fois par l'arrivé des trains.

Conclusions

Ce «familier » a, pour nous, la particularité d'être encore vivant dans certaines régions d'Argentine. Il correspond à l'une des formes de l'imaginaire, à celle de mythes créés par le pouvoir qui recevront en contrepartie une réponse populaire. Incarnation du progrès économique, il se posera finalement en opposition avec lui, la bête empêchant l'inauguration d'une voie ferrée, contradiction illustrant l'absolue indépendance des êtres créés par l'imagination, comme si, à un moment donné, cet être répondait si bien aux caractéristiques qui lui sont prêtées et qu'après il se libère de ses maîtres. Cette apparition correspond à d'autres apparues dans des pays voisins lors de l'arrivée des raffineries, des broyeuses. La violence de la machine réveilla des rêves de grande agressivité. Si, comme le dit Raoul Girardet, c'est par l'examen de ses propres rêves qu'une société rend compte de ses désordres et de ses souffrances, il est hors de doute que l'introduction de machines, d'autres moyens de production et même d'un autre ordre économique, laissa des traces profondes chez la population indigène et métisse de l'époque en Argentine. Ces rêves deviennent un exutoire au moyen duquel le peuple explique la cruauté de tels moyens et celle de ceux qui la mettent en œuvre. Le Familier assume tout un bestiaire : bestiaire de l'horreur, mais il est non moins vrai que, en tant

qu'être polymorphe, il est le véritable fils de la matière qu'il incarne, la terre. En effet, les êtres d'origine terrestre se caractérisent par la grande prolifération de leurs formes. Et bien que nul n'ait vu de façon certaine le familier, mis à part quelques éclats d'yeux resplendissants au milieu des champs de canne à sucre, sa forme est comme un vide qui s'emplirait de l'un ou l'autre animal - les plus fréquents étant le chien et le serpent - et de l'un ou l'autre contenu sémantiques, en fonction des circonstances, dans d'autres provinces il aura un rôle positif comme celui de veiller sur les vaches lorsqu'elles mettent bas.

Le récit se déplace dans une logique dualiste, où les éléments se présentent en lutte, deux par deux : chien contre coq, lumière contre ténèbres, bien contre mal. Toutefois, les lois de l'imaginaire fonctionnent en donnant toujours une solution au drame humain et le récit inclut une solution possible qui mettra fin à la terreur qui étreint les ouvriers : la croix ou le poignard, images riches oniriquement parlant, capables de résoudre les contradictions, non par l'absorption de l'une d'elles, mais par le respect des deux, c'est-à-dire dans une structure dramatique qui entend une cohérence dans la différence. Croix et poignard deviennent les symboles - archétypes totalisateurs du temps et de l'espace - qui permettent à la fois une sortie distincte avec une structure synthétique, structure qui intègre les intentions de l'imaginaire.

Et à Jean Burgos les mots de la fin : « Car l'homme, qu'il se reconnaisse ou trop bien ou trop mal en eux (les monstres), nourrit ces monstres qui l'habitent et l'obligent à se mesurer, à s'interroger ; mais l'obligent aussi, sauf à être dévoré, à écouter dans sa nuit leurs réponses : celles des dieux de ses rêves **[51]** ».

Notes

1] Jung cité par Mircea Eliade in *Mythes, rêves et mystères*. Gallimard. Paris, 1957.p. 276.

2] Jean Brun. *Le Retour de Dionysos*. Les Bergers et les Mages. Paris. 1976. p. 145.

3] *Ibidem*. p.142.

4] Berta Vidal de Battini. *Cuentos y Leyendas Populares de la Argentina. T. VIII*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argsentina. pp. 801-820.

5] Raoul Girardet. *Mythes et Mythologies Politiques*. Ed. du Seuil. Paris. 1986. p. 41.

6] Colombres rapporte *« Qui n'a entendu parler du formidable chien cerbère muni de trois gueules, aux yeux flamboyants, au poil noir et aux grandes griffes qui gardait l'entrée de l'Hadès? ». Seres Sobrenaturales de la Cultura Popular Argentina*. Ediciones del Sol. Buenos Aires,1992. pp. 128-129.

7] Rappelons que le chien Cerbère était le gardien de l'Hadès, dont il gardait l'entrée empêchant les vivants d'y entrer. L'image la plus courante est celle d'un chien à trois têtes, nanti d'une queue terminée par une tête de serpent, brandissant dans son dos une multitude de têtes de serpents. Pierre Grimal. *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*.PUF, Paris, 1999.. p. 86.

8] Raoul Girardet. *Mythes et Mythologies Politiques*. *Op. Cit*. pp. 41-42.

9] Un autre chien noir très connu en Argentine est le « Lobisón », animal de la taille d'un veau d'un an. Il s'agit d'un homme, qui, se transforme en loup garou. Berta Vidal de Battini. *Op. Cit*. p. 537.

10] Jean Chevalier. Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des Symboles*. Ed. Robert Laffont, Paris. 1982. p. 239.

11] Raoul Girardet. *Mythes et Mythologies Politiques*. *Op. Cit*. p. 43.

12] Gilbert Durand. *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. Ed. Dunod. Paris, 1984. p. 89.

13] *Ibidem*. p. 90.

14] Dans la compilation de Berta Vidal de Battini se trouve « Le Familier de la distillerie La Esperanza » où il est clairement fait allusion à un contrat avec le diable en personne … Et on raconte qu'ils y souscrivaient (au pacte) et qu'ils étaient de plus en plus riches ». *Cuentos y Leyendas Populares de la Argentina*.Tomo VIII. *Op. Cit*. p. 803.

15] Petite ville de la province de Salta, où il y a une grande quantité de vignobles et par conséquent de caves.

16] Numen de la terre, ancienne déité diaguite, non contaminée semble t'il par des éléments incaïques ou chrétiens. *« Animal démoniaque qui a un corps mi-homme, mi-chien. Ses mains sont celles d'un enfant et ses pieds comme ceux du coq. Sa queue, longue et couverte de plumes… … Ses traces sont celles du lièvre…et du cochon quand il se vautre dans la terre. »* Adolfo Colombres. *Seres Sobrenaturales de la Cultura Popular Argentina*. *Op. Cit*. pp.122-123.

17] Propres au paganisme, ces images sont dites « paniconiques » car elles portent au paroxysme le désir d'appréhender, d'un seul coup d'œil, la totalité de la nature divine. Dimitri Meeks. « Zoomorphie et image des dieux dans l'Egypte ancienne » in Charles Malamoud et Jean- Pierre Vernant (sous la dir. de) *Corps de Dieux* . Gallimard, Paris. 1986. p. 248.

18] Les communautés linguistiques chiriguano-chané, diaguita-calchaquí, mataco-mataguayo et toba appartiennent à la province de Salta .Voir Adolfo Colombres. *Seres Sobrenaturales de la Cultura Popular Argentina*. *Op. Cit*. Prologue. pp. 20-21.

19] Régime d'antithèse, de l'hetérogénéité, de la séparation. Le Régime Diurne de l'image traite des représentations liées à la peur de la mort déguisées en animal, en ténèbres, en femme fatale et auxquelles correspondent le schème de la chute.

20] Jean-Paul Ronecker. *Le Symbolisme Animal.* Desclée de Brouwer. Paris, 1986. p. 298.

21] Karl Gustav Jung. *L'homme à la découverte de son âme : Structure et fonctionnement de l'inconscient.* Préf. et traduction de R. Cahen-Salabelle. 2 ème Ed. Génève. 1946. p. 237. Cité chez Jean Chevalier. Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des Symboles. Op. Cit*. p. 867.

22] Nous faisons référence ici à la féminité ou androgynéité de l'inconscient primitif tel que l'étudie Gaston Bachelard.

23] « El Familiar » de Salta. Berta Vidal de Battini. *Op. Cit.* pp. 807-808.

24] L'une des promenades qu'aimaient à faire les enfants avides d'histoires de terreur, était justement d'aller au cimetière rendre visite à la tombe de Patron Costas pour tenter de surprendre le « viboron ». On disait qu'une des employées de cette famille, l'une des plus influentes de la ville, lui apportait chaque jour une tasse de lait afin qu'il puisse s'alimenter. Nous n'avons pas de source connue eu égard à cette histoire car elle fait partie de ces légendes qui se répandaient oralement tant la peur suscitée par le fait même de prononcer le nom de Patron Costas était grande. La réponse populaire est la même que celle apportée par le peuple paraguayen à l'égard du général Stroessner dont on racontait qu'il se nourrissait du sang des enfants qui étaient séquestrés, les « disparus ».

25] Le mythe du progrès et tout ce qu'il comporte est traité par Michel Maffesoli et Gilbert Durand comme la productivité et le temps linéaire, comme un mythe prométhéen, comme le mythe qui explique une époque. « Le destin d'Occident est une trame mythologique où s'affrontent héros, titans et dieux » dit Durand. D'après lui, ce mythe surgit en 1780 et restera en vigueur jusqu'au XXe siècle. Gilbert Durand. *Figures Mythiques et Visages de l'œuvre*. Berg International. Paris, 1979. p. 32. Michel Maffesoli. *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. Livre de Poche. Librairie des Méridiens. Paris. 1985. p. 37.

26] Gustavo y Hélène Beyhaut. *América Latina. III. De la independencia a la segunda guerra mundial*. Vol. 23. Ed. Siglo XXI. Madris, 1986.p. 29.

27] Raoul Girardet. *Mythes et Mythologies Politiques. Op. Cit*. Page de couverture.

28] Nous mettons le terme« gringos » en évidence car c'est ainsi que l'on appelait les étrangers, ou bien les blancs aux cheveux blonds. Arnao. *Cuentos Peruanos. Relatos del ambiente nacional.* Empresa editorial Rimac. Lima, 1939. pp. 107-115.

29] Gustavo et Hélène Beyhaut signalent avec pertinence que l'objectif immédiat était l'organisation et le contrôle de la main d'œuvre. La production allait venir par la suite. Ceci se passa dans les endroits où l'économie avait été basée sur des régimes esclavagistes, où la continuité de l'activité était obtenue par la violence et la discipline les plus strictes car le travailleur n'avait pas d'autre perspective. *América Latina III. De la independencia a la segunda guerra mundial. Op. Cit*. p. 76.

30] Aurelio Arnao. *Cuentos Peruanos…Op. Cit*. p. 108

31] Gilbert Durand. *Les Structures…Op. Cit*. p. 94.

32] Lorsque surgit le problème du futur, il y a rupture entre les sociétés traditionnelles où l'accent était mis sur l'immobilité et l'intensité du présent. Surgit alors une course contre le temps, qui est la production inaugurant le règne du progrès, règne sans fin tandis que le temps est une flèche qui avance. Michel Maffesoli. *La Violence Totalitaire. Essai d'Anthropologie Politique*. Méridiens Klincksieck. Paris, 1994. pp. 170-171.

33] A l'époque de l'apogée économique de l'Argentine, les péons hirondelles venaient même d'Europe.

34] Gaston Bachelard. *La Poétique de l'Espace*. Quadrige PUF. Paris, 1989. p. 37.

35] *Ibidem*. p. 41.

36] En effet, deux thèmes apparaissent dans ce récit : « le pacte avec le démon » et la « chose invisible qui tue ». Les autres sont : « l'âme en peine, le spectre condamné à la course éternelle, la mort personnifiée, la malédiction du sorcier, la femme fantôme, l'intervention du rêve dans la réalité, la maison effacée de l'espace et l'arrêt ou la répétition du temps ». Roger Caillois. *Anthologie Fantastique*, préf. pp. 9-10. Cité par Louis Vax. *La Séduction de l'Etrange*. Quadrige PUF. Paris. 1965. p. 54.

37] In Julio Cortázar. *Bestiario*. Ed. Sudamericana/Planeta. Buenos Aires. 1986. pp. 9-18

38] Gilbert Durand. *Les Structures…Op. Cit*. p. 94.

39] Jean-Paul Ronecker. *Le Symbolisme Animal.* Ed. Dangles. St-Jean- de- Braye, 1996. pp. 163-164.

40] Jean Burgos, L. Cellier, J.-P. Collinet et al. Circé. *Le Monstre I. Présence du monstre, mythe et réalité.* Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire. Sous la dir. de Jean Burgos. Ed. Lettres Modernes. Paris, 1975. p. 5.

41] René Guénon. *Symboles de la Science Sacrée*. NRF Gallimard. Paris. 1972. p. 171.

42] *Ibidem*.

43] Gilbert Durand. *Les Structures*. *Op. Cit*. pp. 379 y 399.

44] *Ibidem*. p. 406.

45] *Ibidem*. p.399.

46] Gilbert Durand fait allusion à cette structure dramatique dans « la structure historienne de l'imaginaire », car les philosophies de l'histoire sont dans le prolongement et la répétition des phases temporelles qui constituent un cycle. *Ibidem*. p. 406.

47] Dans la décade évoquée, le réseau ferroviaire argentin passa de 2.516 à 9.397 km. A la fin du XIXe siècle il s'élevait à 16.500 km et en 1914 à 33.500km. Gustavo et Hélène Beyhaut. *América Latina III*....*Op. Cit*. p. 51.

48] Gilbert Durand. *Les Structures*...*Op. Cit*. p. 231.

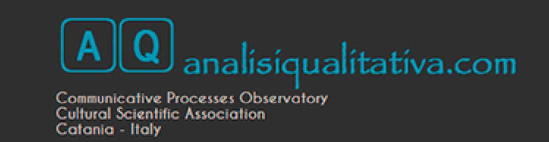
49] *Ibidem*. p. 230.

50] Jean Burgos, L. Cellier, J.-P.Collinet et al. *Circé. Le monstre I*. *Op. Cit*. p. 17.

51] Jean Burgos, L.Cellier, J.-P. Collinet, et al. *Circé. L emosntre I. Présence du monstre, mythe et réalité*. *Op. Cit*. p. 7.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France









Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

LES MYTHES COLONIALISTES ET LES RÉSISTANCES AFRICAINES DANS MONNÈ, OUTRAGES ET DÉFIS D'AHMADOU KOUROUMA

Oumar Guédalla

guedallao@yahoo.fr
Enseignant des littératures africaines à l'École Normale Supérieure de Maroua au Cameroun.

Introduction générale

Les combats ne sont pas toujours des attitudes de violence physique opposant des hommes ou des groupes humains. On peut déceler également des états de combats au sein des petits récits aussi bien que des discours idéologiques. Notre communication a pour but d'analyser les conflits mythiques qui ont toujours existé entre l'Occident et l'Afrique. Les mythes peuvent être en situation perpétuelles de conflit. Lorsque des communautés du monde font la course à l'hégémonie des peuples, on peut assister à des situations de lutte et d'auto-affirmation. Les mythes peuvent alors être envisagés dans une perspective hégémonique.

En revisitant l'histoire ancienne et contemporaine, il est facile de remarquer que l'Occident a été longtemps animé par un goût immodéré du voyage, de la découverte et surtout de l'expression de puissance sur toute l'étendue de la terre. L'Occident s'est toujours efforcé à persécuter les peuples africains et à légitimer leur puissance. C'est dans ce sens que s'inscrit Kourouma lorsqu'il choisit de créer ses univers romanesques. Il a su bien puiser dans l'histoire de l'Afrique quelques événements permettant de remettre sur la table de la critique littéraire des discussions sur l'histoire et les représentations de l'imaginaire.

Dans son deuxième roman *Monnè, outrages et défis*, Ahmadou Kourouma (1990) décrit le bouleversement d'un roi africain suite à l'invasion de l'armée coloniale française au sein des espaces de fiction ouest-africains. L'armée coloniale avance dans cette Afrique profonde en s'emparant des royaumes et empires restés jusqu'ici inflexibles face aux forces extérieures. Djigui Keita, le roi de Soba est informé des avancées des troupes françaises au fur et à mesure. Il prend peur et essaie, autant que faire se peut, de construire le *"tata"* de la résistance. Rien ne limite l'avancée de cette armée qui entre victorieusement à Soba puis s'installe sur le Mont Tougbé. C'est l'ère de la gloire française. En écrivant sur ce sujet, Kourouma fait la *« résurgence des mythes »* colonialistes (Durand, 2001) en Afrique noire. Aussi, le torrent des représentations hégémoniques de la France s'abat sur une Afrique restée archaïque et presque mourante. C'est dans cette Afrique mythique que le lecteur redécouvre les mythèmes des guerriers traditionnels à travers lesquels l'Afrique a voulu s'affirmer.

En effet, les œuvres de Kourouma sont intimement liées à l'histoire comme l'ont si bien démontré Diandué Bi Kacou Parfait (2003, 2006, 2011), Tcheuyap Alexie (2006), Ndinda Joseph (2006) et Bindji Ngoué Lucien (2013). Dans sa thèse soutenue à l'Université de Limoges, Diandué Bi Kacou Parfait analyse les œuvres de l'écrivain ivoirien dans le but de relever les traits de l'histoire, de les rapprocher de la réalité et d'en dégager l'esprit de transformation littéraire. Le critique releve que l'histoire ne constitue pas la partie essentielle de la production de l'écrivain. Pour lui, Kourouma a dû juste s'inspirer de quelques faits tragiques de l'histoire pour écrire ses romans. Le faisant, il oriente le lecteur vers la maîtrise des faits de la vie, gage de la compréhension du monde contemporain.

Plus tard, le même critique publie *« Quand on accepte, on dit oui : le roman entre mythe et histoire, un roman pluriel »* (Diandué, 2006). Dans cette communication, il explique le caractère mitigé de la littérature qui oscille entre mythe et réalité. Le roman de Kourouma - se trouve-t-il - est un texte ouvert à toutes les réalités de la vie. Les faits historiques ont un véritable ancrage sur l'étymon spirituel de l'écrivain. Cinq années plus tard, il publie un autre article qui va dans le sens de la lecture géocritique du roman africain (Diandué, 2011). Ici, il démontre que le roman de Kourouma, à travers les parcours multiples de Birahima, jette un regard transpatial sur l'histoire des pays ouest-africains en situation de guerre civile. C'est dire qu'on ne saurait dissocier la production d'Ahmadou Kourouma des élans de l'histoire de l'Afrique.

Une autre lecture des textes de l'auteur peut être observée chez Ndinda Joseph. Dans son article *« Guerre, anomie et implosion chez Ahmadou Kourouma »* (2006), il explique l'application du Code d'Indigénat sur les peuples ouest-africains pendant la période coloniale. L'obligation de payer l'impôt de capitation, le travail forcé, la restriction des mouvements dans les colonies et le droit de cuissage demeurent des pratiques que l'empire colonial français instaure dans ces territoires afin de maintenir le Nègre en situation de dépendance permanente.

Tcheuyap Alexie quant à lui réfléchit sur l'écriture et le devoir de violence (2006). Il a eu à aborder son travail dans une perspective nouménale. Pour lui, les fictions de Kourouma constituent des souvenirs macabres des régimes politiques africains. En s'inspirant des dernières publications du romancier (2000 et 2004), il déduit que les derniers textes de l'écrivain rappellent des situations douloureuses liées aux actes de violence de toutes sortes. En réalité, comme l'a rappelé Bindi Ngoué (2013), ce ne sont pas les récits de l'auteur qui sont tragiques, ce sont plutôt les situations de vie commune de l'Afrique avant et après les indépendances qui sont dramatiques. L'auteur a juste fait un travail de recréation du monde allant jusqu'à l'atténuation des actes les plus horribles par des techniques discursives liées à l'humour.

Faisant suite à tous ces écrits, nous nous intéressons aux aspects conflictuels entre l'Occident et l'Afrique pour expliquer que *Monnè, outrages et défis* (1990) est un roman qui rappelle les conquêtes et les résistances en Afrique noire. Comment les mythes colonialistes apparaissent-ils dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma ? Quelles sont les différentes forces de résistance que l'on relève dans le corpus ? A quoi renvoient-elles ? Telles sont les questions autour desquelles nous allons trouver des réponses dans le but de démontrer que les mythes voyagent et s'imposent dans le monde entier (Carrière, 2011). Quatre axes fondamentaux constitueront l'ossature de notre travail. Tout d'abord, il s'agira d'identifier les mythèmes du colonialisme afin de comprendre leurs forces de destruction et d'implantation. Ensuite, il sera important de relever et d'étudier les résistances africaines pour expliquer les causes véritables de l'échec du Noir. Troisièmement, il sera question d'étudier les formes d'échec des résistants africains. En dernière analyse, il conviendra de montrer que les Noirs ne resteront pas définitivement sous le joug de l'empire colonial français, ils s'efforceront à se libérer du système colonial occidental pour jouir des libertés individuelles et collectives.

- **1 Les mythèmes du colonialisme chez Kourouma**

Le colonialisme est une pratique qui prend naissance bien après l'abolition de l'esclavage. La colonisation a consisté à occuper par la force des armes, les territoires puis à exploiter les ressources naturelles des peuples colonisés. Dès les fondements du colonialisme, le Roi belge a été bien clair : *« Révérends Pères et chers Compatriotes, […] Vous allez certes pour évangéliser, mais votre évangélisation doit s'inspirer avant tous des intérêts de la Belgique. »* (Léopold, 1883). Apprendre aux Nègres les concepts de Dieu est une entreprise vaine puisqu'ils ont une connaissance assez convaincante du Créateur. Les Noirs ont déjà l'expérience des divinités auxquelles il ne faut pas faire allusion. Le but véritable de la mission évangélisatrice devrait intégrer l'ultra-capitalisme et le développement économique de l'Europe.

Il s'agit en effet d'instrumentaliser la Bible à des fins matérialistes. Ceci se retrouve plus tard dans le discours de Jules Ferry lors du Congrès de Berlin. Pour ce dernier, l'Afrique a véritablement besoin d'une mission civilisatrice (Ferry, 1885). L'impérialisme français participe de ces discours racistes qui savent recréer des stéréotypes réducteurs à l'endroit des Noirs.

Le récit de l'occupation de l'Afrique montre que la France est restée essentiellement impérialiste :
- Pendant huit soleils et soirs j'ai voyagé pour venir vous annoncer que les Toubabs de "Fadarba" descendent vers le sud. (Par "Fadarba", il fallait entendre Faidherbe, le général français qui conduit le Sénégal.)
- Nous fumes prévenus il y a des siècles et t'attendions.
- Ils sont invincibles. (Kourouma, 1990 : 18).

Par une technique de mise en abyme, un émissaire raconte comment les soldats français avancent en Afrique. Cette progression est tellement rapide qu'il trouve que les guerriers de l'empire colonial français sont des

héros *« invincibles »*. Dès lors, l'image de l'invincibilité du Blanc naît puis s'oppose à celle de l'invincibilité des peuples de Soba. Nous sommes en face de deux forces systèmes mythiques antagonistes.

C'est grâce aux progrès scientifiques et techniques issus des mythes prométhéens que la France arrive à subjuguer les royaumes et empires africains. Le rêve des Français est de faire asseoir l'hégémonie de leur science sur des *"peuples attardés"*. Ce sont les matériels de guerre qui imposent la puissance de la France à l'Afrique restée archaïque : *« Par la poudre, le feu et le fer, "Fadarba" et ses hommes venaient de subjuguer Bamako. »* (Kourouma, 1990 : 21). La force des canons, des fusils d'assaut et des pistolets offrent aux forces françaises la possibilité de détruire les résistances africaines. Ainsi, les peuples du Djolof, de Bamako, Sikasso, Ségou, Ouagadougou et les Bambara perdront leurs armées. Ils perdront aussi leurs chefs spirituels et temporels puis resteront sous la domination de la France. Toutefois, il convient de préciser que la France ne parviendra pas à occuper les terres africaines sans fournir des efforts. Elle sera confrontée à des résistances farouches ou faibles selon les cas venant des communautés africaines.

- **2 Les résistances africaines et les luttes hégémoniques**

Les mythes colonialistes ont toujours été acteurs de violences et de destruction des richesses patrimoniales de l'Afrique. L'empire colonial français n'a jamais eu un progrès facile au sein même d'une Afrique restée ancienne. Il a été confronté à des formes de résistance venant des grandes chefferies plus ou moins organisées. Une sorte de dialectique entre les conquérants soucieux d'implanter leur hégémonie et les peuples opprimés débordants de désir de pérenniser leur pouvoir s'opère. Ainsi, une lecture socio-historique peut nous situer au sein d'une Afrique des années 1880 – 1890 et nous aider à comprendre la sémantique des profondeurs. Les conquêtes et résistances en Afrique ont été des moments de perturbation. Durant cette période, les leaders africains se sont particulièrement distingués par des actes de bravoure inutile. Des personnages comme Aly Bojury N'Diaye le roi du Djolof ; Ahmadou Ségou le roi de Ségou ; Naba Koutou l'empereur des Mossis ; Bandiougou Diarra le chef des Bambara ; Babemba le roi de Sikasso, Samory Touré le roi du Ouassoulou et Djigui Kéita le roi de Soba ont voulu défendre leurs Nations, mais ils se sont trompés de techniques et d'armes. Chez Ahmadou Kourouma, ces leaders sus-cités restent des héros de la résistance africaine.

Les résistances naissent de plusieurs sentiments parmi lesquels la grandeur, le centrisme religieux lié au territoire, et l'amour de la patrie. Les peuples africains soucieux de sauvegarder leur puissance, leurs terres et leurs biens, refusent toutes formes d'assujettissement. Aussi, cherchent-ils à se préserver de tout contact avec l'extérieur. Pour eux,
L'ethnocentralisme occidental justifie ainsi sa prétention impérialiste par une conception unilatérale de la civilisation. Entraîné par un ''narcissisme culturel" invétéré, l'Occident n'a cessé de faire figure d'agresseur au regard des autres cultures et des autres civilisations du monde. (Garaudy, Préface de Bedjaoui, 1981 : 11).

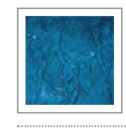
C'est donc la crainte des conquêtes des trois ''M" (Marchand, Militaires et Missionnaires) dont parlait Bedjaoui qui anime les peuples africains du roman de Kourouma au point de les amener à développer des stéréotypes de rejet à l'endroit de la France. En revisitant les traits comportementaux des résistants africains, deux attitudes attirent l'attention du lecteur : le suicide symbolique et l'endurance.

En effet, le suicide et l'endurance peuvent se justifier dans certaines croyances des opprimés. Chez ces peuples, l'on célèbre les chevaliers morts en guerre, les chefs radicaux qui ont opté pour la mort et les guerriers qui continuent à endurer les souffrances des oppresseurs. Les chefs ou personnages qui choisissent de se ôter la vie ne sont pas des lâches. Ils estiment que la mort les rapproche des ancêtres fidèles et les éloigne des peuples souillés qui charrient des coutumes qu'ils rejettent. Voilà pourquoi les griots n'hésitent pas à célébrer les résistants défunts au profit de certains vivants. Le suicide est donc perçu comme une forme de résistance dans le corpus.

En outre, il faut voir chez les acteurs de la résistance qui sont restés vivants la dominance d'un instinct de vie et d'une volonté de puissance qui va vers une forme de narcissisme. C'est le cas de Djigui, du sicaire et du griot de Samory qui a accepté la compromission et devient le griot du roi de Soba. Djigui a longtemps vécu dans le mensonge de son entourage qui lui a fait voir les merveilles de son royaume : *« Djigui ! Djigui Keita, roi de Soba, le pays que vous héritez est une œuvre achevée. Il n'y reste aucun monnè »* (Kourouma, 1990 : 15). Cette idée de l'accompli explique son attitude de roi équilibré. Il a souvent cru qu'il est au centre du monde et continue à le croire. Adulé par les griots de la cour et trompé par les marabouts-féticheurs, le roi ne parvient pas à comprendre les limites de son pouvoir. Sa population aussi vit avec les mêmes représentations liée à la super-puissance de Soba. C'est justement ce qui explique son refus de s'associer à Samory dans le but de combattre l'armée impériale française. Plus encore, Djigui est resté attaché aux richesses de la terre au point où il n'arrive pas à brûler Soba et à s'en éloigner. L'abandon de Soba et de Toukoro est un signe d'éloignement des origines mythiques.

Samory par contre reste attaché aux techniques pyromanes. Le feu l'aide à tout détruire dans l'espoir d'asphyxier les Français puis de reconstruire un nouveau royaume le moment venu. Son désir est d'abandonner aux conquérants des terres vides et dépourvues des richesses humaines, animales ou végétales. Samory est animé par des mythes pyromanes qui naissent de son narcissisme puisqu'il veut être au centre de l'Afrique. La poudre et le fer l'aident à exterminer ses ennemis au sein des champs de combats. Le narrateur le présente comme étant *« le plus valeureux du Mandingue ; il avait le savoir, la stratégie et les moyens de vaincre les Français et les avait défaits sur plusieurs fronts »* (Kourouma, 1990 : 25). Au vue de ce portrait, tout porte à croire que Samory est au-dessus des faiblesses humaines liées et du découragement.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

La richesse de Samory se mesure à la taille de ses hommes, de ses bêtes et de ses soldats. La terre ne peut être son centre d'intérêt. Djigui par contre est dans un imaginaire différent. Il ne veut en aucun jour abandonné son Soba natal : *« Djigui cessa d'égrener le chapelet et resta un instant interdit. Il ne pouvait pas incendier et détruire la ville de Soba. Il ne pouvait pas incendier et détruire la ville de Soba. »* (Kourouma, 1990 : 32). L'autodestruction est synonyme de la fin du règne de la dynastie des Keita.

La description de ce royaume fait penser aux mythes cosmogoniques. Les ancêtres de Djigui ont su bâtir le royaume de Soba au milieu des montagnes. L'un des versants de la région abrite la colline aux sorciers où l'on trouve des reliquaires sacrés et des fétiches chargés de protéger la population. Pour ce roi, Soba est un véritable cosmos où *« il fait bon de vivre et de mourir »* à l'instar du Horodougou de Fama (Kourouma, 1970 : 196).

Forts de ces représentations, les résistants africains acceptent souvent la mort au détriment de l'asservissement. Pour les chefs africains, accepter la domination des Blancs entraîne l'irréligion. Le syncrétisme fondé sur l'islam, le fétichisme et le mânisme reste le socle à sauvegarder : *« Le sol que tu viens d'embrasser restera une terre de foi. Allah !, qu'à jamais son nom soit béni, n'acceptera jamais que les pays de Soba soient possédés par les toubabs "nazaras" »* (Kourouma, 1990 : 19). Refuser la domination des Blancs devrait passer aussi par le rejet des croyances occidentales. Les conquêtes impériales ne sont pas seulement des invasions militaires, elles sont aussi considérées comme des invasions religieuses ayant pour but de détruire les croyances nègres. C'est pourquoi les Français sont appelés dans l'œuvre *"Nazaras"*. Cette appellation viendrait du Coran qui décrit les *"Nassaras"* comme des Chrétiens qui *« s'avouaient les ennemis de l'islam, c'étaient des impurs »* (Kourouma, 1990 : 19). Il ressort de ces paroles deux croyances antinomiques : l'Islam et le Christianisme. Chacune d'elle est soutenue par un peuple qui cherche à légitimer ses représentations et à détruire celles qu'il trouve. C'est ce qui explique le suicide de certains guerriers et chefs dans les milieux envahis. La mort ici est le signe du retour vers les ancêtres mythiques qui sont morts dans la *"pureté"* et non dans *"l'irréligion"*. Malgré tout, les forces de résistances se trouvent détruites par l'armée coloniale française, mais d'autres forces continuent de s'opposer à l'administration française dans le but de libérer l'Afrique opprimée.

- **3 Les efforts de libération de l'Afrique**

La France proclame son hégémonie. Au niveau politique, la France choisit les montagnes de Soba pour hisser son drapeau en signe de super-puissance. C'est au Kébi que l'allégeance se fait et se commémore chaque vendredi. Au niveau politique et économique, l'application du Code noir est effective. Le Nègre est relégué au second rang, il est fait pour travailler durement. L'impôt de capitation et d'autres formes de prestations lui sont imposés. Il n'a ni droit, ni valeur. Il est toujours au sujet du Blanc. L'administration coloniale est hautement hiérarchisée. Elle a au dessus le gouverneur des colonies ayant ses représentants. Les Noirs devront offrir à la France les services de la cour en choisissant des hommes valides et aguerris pour aider les Blancs à faire appliquer les règles du Code Noir. Des gardes cercles et des sicaires sont à la disposition des colons pour faire régner ces lois. Même les femmes ne sont pas épargnées ; elles sont forcées de rejoindre les Blancs à leurs couches. Face à toutes ces exactions, les Noirs s'organisent en groupes de pression dans le but de forcer les Blancs à conduire les colonies vers leur autonomie.

La première expression du ras-le-bol date du conflit entre le Bolloda et le Kébi. Le Bolloda, lieu représentant le pouvoir noir se désolidarise du Kébi qui incarne l'administration coloniale. Le transfert du pouvoir de Djigui vers Béma déclenche le rejet de l'administration coloniale chez les courtisans : *« Le geste par lequel on aurait dû répliquer à l'insolence du Blanc était de renoncer aux visites de vendredi. Notre maître n'ayant plus le pouvoir, nous ne devrions plus effectuer de visites de vendredi »* (Kourouma, 1990 : 157). Les visites hebdomadaires du Bolloda témoignent de la fidélité à la suprématie de la France. Refuser de se rendre au Kébi est une manière de bouder cette administration. La deuxième forme de rejet s'exprime par l'admission de Yacouba, un marabout déclaré de la France au Bolloda. Le faisant, Djigui sait qu'il provoque la rupture avec la France. Ces actes montrent une résistance vieille de quelques décennies et qui refait surface. Elle devient assez manifeste lorsque le roi affirme ouvertement le début des hostilités après quarante ans de reculade. Selon le griot Djéliba, ces quarante ans ne sont point des années d'acceptation véritable, mais celles du recul et de méditation qui participent des stratégies du bélier. Il choisit alors d'appeler ce refus ouvert le *"boribana"* par allusion aux luttes samoriennes des années dix-huit cent.

En effet, Djigui Keita, le chef de Soba a passé une quarantaine d'années à rendre de loyaux services aux Français. Ses proches et son armée vieillissant, il n'y a point de rapprochement véritable entre les réelles résistances de Samory et celle qu'il oppose à la France restée victorieuse. Malgré cela, il refuse la domination française et préfère la mort dans l'honneur. Cette résistance est comparée à celle du bélier totémique qui passe presqu'un demi-siècle de reculade et décide un beau jour de mettre fin à ses reculades : *« Le sort en était jeté : la guerre aux Blancs nazaréens engagée, la marche de la horde des vieillards sur le Kébi décidée. Nous démarrâmes. »* (Kourouma, 1990 : 192). Comment vaincre quand on sait qu'un corps armée devra avoir besoin des énergies variées venant de toutes parts et surtout des jeunes ? Cette question n'est pas inutile. Djigui sait que sa résistance est suicidaire. Il décide d'entrer dans le village réservé aux rois défunts. Déçu, il se donne la mort : *« Devant tout son peuple le Massa se trouvait désobéit, trahi, désavoué et honni. C'était intolérable. Il se pencha la sagaie d'un proche courtisan et, afin que de loin tout le monde vît la lame flamboyante s'enfoncer dans sa gorge, voulut se redresser. À peine s'appuya-t-il sur les étriers que le cœur lâcha et qu'il s'effondra ».* (Kourouma, 1990 : 270). Son suicide est l'expression une fois de plus du code de l'honneur. La révolte affirmée et le voyage sur Toukoro amorcé, Djigui ne pouvait pas supporter tous les

combats. La mort était la seule issue de réconfort. La mort du roi est donc la consécration des prédictions des ancêtres morts et le rapprochement du dernier des Keita de ses aïeules.

La deuxième forme d'expression de la révolte à l'égard de l'administration coloniale s'observe chez les hommes politiques de l'Afrique nouvelle. Ceux-ci apprennent à s'organiser autour des idéaux de liberté et de démocratie. Après la deuxième guerre mondiale du corpus, De Gaulle fait asseoir les notions de liberté, d'égalité et de citoyenneté : *« Désormais, Arabes et Noirs des colonies sont des citoyens avec égalité de droit avec les Français »* (Kourouma, 1990 : 211 – 213). Cet énoncé traduit les transformations observées dans la politique française. La fin du pétainisme se manifeste par le départ de Bernier et l'arrivée d'Hérault comme gouverneur des colonies dans *Monnè, outrages et défis* (1990). Le changement fait de Djigui un être que la France voudrait reconquérir, mais sans succès.

Dans le roman, la France feint de donner la possibilité aux Africains de désigner un député pour l'Assemblée Constituante de Paris afin qu'il puisse défendre les droits des Noirs. Malgré tout, ni l'impôt de capitation, ni les travaux forcés ne devaient être abrogés. Le Rassemblement Démocratique Africain, sous la houlette d'Houphouët Boigny se charge de lutter pour l'affirmation du Noir au sein d'un monde divisé. Dès lors, les peuples opprimés de l'œuvre de Kourouma se chargent d'accueillir Houphouët Boigny avec beaucoup d'enthousiasme puisqu'ils voient en lui un libérateur. Houphouët Boigny est le symbole de la fin des travaux forcés. Des fêtes sont organisées pour le célébrer en qualité du héros libérateur du Rassemblement Démocratique Africain. Dans l'œuvre, les habitants appellent les moments de commémoration de la fin des travaux forcés *« les fêtes Fouphouai »* en signes de reconnaissance de ses efforts.

Conclusion générale

L'Occident, animé par le goût de découverte et du pouvoir, apparaît dans le monde entier comme l'occupant principal des colonies. Le discours du roi Belge adressé aux missionnaires belges en 1883 et les débats du Congrès de Berlin de 1884 sont les paroles qui ont permis le déclenchement des mythes colonialistes. *''L'explosion''* de ses mythes a provoqué des *''ruissellements''* multiples et chaque nation impérial européenne s'est saisie de l'idéologie pour se tailler de grands espaces. C'est ainsi que le thème de l'impérialisme refait surface et apparaît dans l'œuvre de Kourouma telle une figure obsédante qu'il est important d'étudier. La colonisation a intéressé Ahmadou Kourouma qui a choisi d'écrire un roman pouvant décrire les conquêtes et les résistances en Afrique noire. En relisant *Monnè, outrages et défis* (Kourouma, 1990), on découvre des formes de *« résurgence »* (Durand, 2001) de l'histoire coloniale de l'Afrique. Voilà pourquoi nous nous sommes intéressés à cet aspect du sujet dans le cadre de notre communication.

Au terme de ce travail, nous pouvons dire que les mythes colonialistes naissent d'une volonté de puissance. L'empire colonial français, à travers hommes politiques et ses armées, parvient à subjuguer les chefferies et les royaumes africains. Toutefois, les expéditions de la France ne se font pas sans difficulté ; elles se trouvent buttées aux formes de résistances des chefs de guerre africains, soucieux de préserver leur équilibre séculaire.

Toutefois, compte tenu de l'inefficacité des forces de résistance, les royaumes africains tombent après des combats plus ou moins âpres. C'est le cas de Bamako, du Djolof et du Mandingue. D'autres royaumes par contre, voient leurs chefs prendre la poudre d'escampette à l'instar d'Ahmadou de Ségou et Naba Koutou du Mossis. D'autres enfin se donnent la mort au nom du code de l'honneur et refusent de vivre l'échec de la résistance. Il s'agit entre autres de Babemba, roi de Sikasso et de Djigui roi de Soba. Il ressort de ces conquêtes et résistances que la France a su exprimer son hégémonie sur les peuples africains faute de grands mythes structurants. Il convient de rappeler que les mythes expliquent l'organisation sociale, politique, économique et militaire des peuples. Et si l'Afrique échoue devant la colonisation française, c'est justement faute des représentations archétypales véritables. L'Occident a toujours été animé par des récits d'aventures qui ont structuré sa pensée. Voilà pourquoi la découverte et la domination font partie de leurs schèmes. Ainsi, les mythes occidentaux voyagent et s'implantent par la force des armes à l'instar des mythes impérialistes. Ils détruisent les mythes africains et les systèmes mythologiques de l'Afrique pour injecter les mythèmes des super-puissances occidentales. L'Afrique par contre, est toujours sous-tendue par des mythes passéistes et fétichistes qui ne l'aident jamais à exprimer une volonté de puissance gage du progrès et de l'admiration. Ce sont ces rapports de force qui ont toujours prévalu et qui continuent à prévaloir de nos jours si bien qu'on estime qu'aucun peuple du monde ne pourra exister s'il n'arrive pas à construire ces propres représentations de l'imaginaire.

Bibliographie

I – Corpus
Kourouma, Ahmadou, (1990), *Monnè, Outrages et Défis*, Paris, Le Seuil, Coll. ''Points''.
II - Autres œuvres de l'auteur
Kourouma, Ahmadou, (1970), *Les Soleils des Indépendances*, Paris, Le Seuil.
- (1998), *En Attendant le Vote des Bêtes sauvages*, Paris, Le Seuil.
- (1998), *Le Diseur de vérité*, Paris, Acoria.
- (1999), *Yacouba, le chasseur africain*, Paris, Gallimard- Jeunesse.
- (1999), *Le Chasseur, héros africain*, Grandir.
- (1999), *Le Griot, homme de paroles*, Grandir.
- (2000), *Allah n'est pas Obligé*, Paris, Le Seuil.
- (2004), *Quand on refuse, on dit non*, Paris, Le Seuil.
III – Textes consultés

Bindi Ngoué, Lucien, (2013), *Histoire et création littéraire dans les productions romanesques de Kourouma*, (Thèse soutenue sous la Direction de Moukoko Gobina), Université de Ngaoundéré-Cameroun.
Carrière, Jean Pierre, (2011), *Le Voyage des mythes* », audioboo.fr, Écouté le 17 janvier.
Diandué Bi Kacou, Parfait, (2003), *Histoire et fiction dans la production romanesque d'Ahmadou Kourouma*, (Thèse soutenue sous la Direction de Jean-Marie Grassin, Vion-Dury Juliette et Lezou Dago Gérard), Université de Limoges.
(2006), *« Quand on accepte, on dit oui : le roman entre mythe et histoire, un roman pluriel ? »*, (Éthiopique N° 76, Centième anniversaire de Léopold Sédar Senghor, Cent ans de littérature, de pensée africaine et de réflexion sur les arts africains, Article publié sur http://www.refer.sn/ethiopiques, 1er semestre.
(2011), *« Une Lecture géocritique du parcours transpatial de Birahima dans les textes de Kourouma »,* Abidjan, Université de Cocody, pdf.
Dieng, Amady Aly, (2006), *Hegel et l'Afrique noire, Hegel était-il raciste ?* in Série de Monographies de CODESRIA, Dakar, www.codesria.org.
Durand, Gilbert, (2001), *La Résurgence des mythes et ses implications* », in *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris, Odile Jacob.
(1992) *Figures mythiques et visages de l'œuvre, De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod.
Ferry, Jules, (1885), *Un débat à la Chambre des Députés*, Berlin, http://www.ldh-toulon.net/imprimer.php3id_article=177.
Garaudy, Roger, (1981), *Promesse de l'Islam*, Paris, Le Seuil,
Le Code Noir (2012), *« Les soixante articles du Code Noir »*
http://www.chez.com/madinina1502/histoire/lecodenoir.htm, Consulté le 12 décembre 2012.
Léopold II, (1883), *« Discours aux Missionnaires du Congo »*, Bruxelles, www.cameroun-online.com/cameroun/.
Ndinda, Joseph, (2006), *« Guerre, anomie et implosion chez Ahmadou Kourouma »*, in Recherches Africaines, (Revue interdisciplinaires), Numéro 04 – 2005, http://www.recherches-africaines.net/document.php?id=38≠tocfrom1.
(2011), *Le Politicien, le marabout-féticheur et le griot dans les romans d'Ahmadou Kourouma*, Paris, L'Harmattan.
Petre-Grenouilleau, Olivier, (2005), *« Traite négrière : le détournement de l'histoire »* in Le Monde, 06 mars.
Tcheuyap, Alexie, (2006), *« Mémoire et violence chez Ahmadou Kourouma »*, in Études Françaises, Vol. 42, N° 3, http://id.erudit.org/iderudit/015789ar.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

MYTHE ET POUVOIR DANS LES FILMS BOLLYWOODIENS : CRÉATION DE NOUVELLES FIGURES MYTHIQUES

Wendy Cutler

wendycutler@hotmail.fr
Université Catholique de l'Ouest, Angers, France ; actuellement, elle enseigne à l'UCO d'Angers et dans deux écoles d'enseignement supérieur à Nantes.

Introduction

Cet article a comme objectif d'étudier le pouvoir du mythe dans la société indienne à travers un puissant outil de communication : le cinéma populaire. Le fait que la mythologie soit aussi présente dans les films indiens montre qu'en Inde, l'art permet, au-delà du simple récit d'une histoire, de diffuser la culture indienne et, parallèlement, de l'adapter aux goûts du jour, puisque comme nous le verrons dans les films bollywoodiens, les mythes ou figures mythologiques sont souvent adaptés pour être mieux compris par les publics et servir l'intrigue de l'œuvre.

Dans un premier temps, nous proposons de nous pencher sur les différentes définitions du terme mythe. Nous poursuivrons notre réflexion en étudiant le rôle du mythe dans la société indienne et en quoi il est mis en avant à travers la figure du héros dans le cinéma populaire indien des années 1970.

Qu'est-ce qu'un mythe ?

La question du rôle dévolu aux mythes dans la culture indienne, nous amène tout naturellement à nous questionner sur ce qu'est et ce que représente un *mythe*. La définition du terme mythe soulève un réel débat. Il semblerait que « "la science des mythes" est [...] toujours impuissante à différencier avec rigueur un mythe d'un conte » [1]. Il est intéressant d'observer que le mythe a longtemps été assimilé à une fable ou encore à une histoire symbolique. En effet, au XIXe siècle les mythes avaient pour signification : « tout ce qui s'oppose à la "réalité" » [2] . Ce n'est qu'au début du XXe siècle – période clé pour la redécouverte du mythe – que l'on en est venu à redéfinir la notion de mythe. Pour le mythologue Mircea Eliade, la compréhension du mythe est l'une des découvertes les plus utiles au XXe siècle.

Les ethnologues se sont donc tournés vers les sociétés dites « primitives » et « archaïques » [3] pour comprendre la fonction et la valeur du mythe. Au cours de leurs recherches, ils ont vite pris conscience que

ces sociétés considéraient le mythe comme étant le fondement même de la vie sociale et que, pour reprendre les termes exacts de Mircea Eliade, le mythe correspondait à la « vérité absolue ».

Néanmoins le mythe, tel que nous le considérons, prend bien évidemment la forme d'un récit, d'une histoire. Northrop Frye (1912-1991), critique littéraire canadien, souligne à ce sujet que le terme « mythe signifie avant tout pour [lui] *mythos*, intrigue, récit, ou, plus généralement, arrangement séquentiel de mots » [4] .

De nombreux spécialistes se sont penchés sur la définition du terme mythe. Jacques Desautels, docteur québécois en littérature grecque, dans son ouvrage sur la mythologie gréco-latine, a tenté de dégager une synthèse des caractéristiques essentielles du mythe en se référant à Mircea Eliade ainsi que G. S. Kirk et Pierre Grimal. Nous alignons ainsi notre réflexion sur celle de Jacques Desautels lorsque celui-ci affirme que toute véritable mythologie est dans son essence religieuse puisqu'en Inde, il existe un rapport étroit entre mythe et croyance. En effet, la ferveur religieuse en Inde peut expliquer en partie le fait que les mythes perdurent. Cette réflexion va de pair avec celle avancée par Mircea Eliade lorsqu'il avance l'idée qu'un mythe est une « vérité absolue » pour certaines sociétés.

Néanmoins, un mythe n'est pas seulement lié à la croyance puisqu'il comprend également de nombreux symboles qu'il est judicieux d'interpréter. Percer la signification du mythe permet de mieux comprendre sa fonction. « La fonction maîtresse du mythe est de fixer les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les actions humaines significatives » [5] , comme nous l'avons souligné auparavant. Le mythe ne fait pas que narrer une histoire : il dicte les conduites humaines à suivre. Il est bien plus qu'un simple récit, fût-il historique.

Dans un entretien avec Bill Moyers, Joseph Campbell (1904 – 1987), mythologue américain, a affirmé que, dans toutes les sociétés, les mythes « vous aident à saisir cette expérience qu'est la vie ». Ajoutant qu'ils « fournissent des modèles de vie » [6] . Notons que le célèbre mythologue américain a mis en lumière un schéma narratif archétypal à partir de l'étude de différentes mythologies.

La fonction occupée par le mythe dans les sociétés traditionnelles a remis en question la vision occidentale de ce terme, née au XIXe siècle : le mythe ne serait donc pas une fable se tenant loin de la réalité. Au contraire, il s'agirait d'une réalité culturelle très complexe pouvant être interprétée de différentes façons. En effet, « les mythes révèlent les structures du réel et les multiples modes d'être dans le monde. C'est pourquoi ils sont le modèle exemplaire des comportements humains : ils révèlent des histoires vraies, se référant aux réalités » [7] . Les mythes constituent ainsi le fondement même de la pensée de certaines civilisations.

Si nous suivons le raisonnement de Mircea Eliade, le mythe a pour fonction de fournir aux êtres humains, à travers les histoires des êtres et des forces surnaturelles, des modèles de conduite humaine. Le mythe doit également apporter des réponses et donner un sens aux éléments essentiels de la vie. « [...] Loin d'être une vaine affabulation, il [le mythe] est au contraire une réalité vivante, à laquelle on ne cesse de recourir » [8] . Cette définition soulève un point important : le mythe sert d'exemple aux êtres humains ; il fait office de modèle et de justification pour tous les actes humains, ce qui rejoint l'idée avancée par Joseph Campbell. Le mythe est donc reproductible ou réitérable.Mircea Eliade ajoute que « [...] les mythes décrivent les diverses, et parfois dramatiques, irruptions du sacré (ou du "sur-naturel") dans le Monde. C'est cette irruption du sacré qui *fonde* réellement le Monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui. Plus encore : c'est à la suite des interventions des Êtres Surnaturels que l'homme est ce qu'il est aujourd'hui, un être mortel, sexué et culturel » [9] .

Cette définition est intéressante pour notre étude étant donné que nous nous intéressons dans cet article à la place et au pouvoir du mythe dans la société indienne. Toutefois, des définitions divergentes peuvent également être utiles. En effet, d'un point de vue philosophique, Paul Ricœur avance l'idée que le mythe n'est « non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit traditionnel, portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde » [10] .

Au vu de cette citation, il apparaît que la conception du mythe que nous devrons retenir pour notre réflexion, est éloignée de la notion de fable puisque d'après l'auteur, le mythe est un récit fondateur et instaurateur. Mais P. Ricœur soulève un autre point intéressant qui distingue le mythe de la fable : le rapport au rituel.

Selon Nathalie Noyaret, le mythe s'accompagne d'un rite car le rite cristallise le mythe et lui permet de vivre. Sans rite, le mythe perd sa capacité d'être vécu. De plus, Georges Dumézil précise que « le rituel garantit l'authenticité, l'ancienneté et l'importance du mythe » [11] . Nous reviendrons plus en détail sur cette notion de rite et de rituel accompagnant le mythe, mais notons d'ores et déjà que le rite et le rituel occupent une place essentielle dans la vie quotidienne de chaque hindou. Car, selon la religion hindoue, le but principal des hommes est d'y satisfaire les dieux par le biais du rituel. Il est d'ailleurs précisé dans la *Bhagavad Gita* [12] : « Contents de tes hommages, les dieux t'accorderont tous les plaisirs. Celui qui jouit de leurs dons sans leur payer leur dû est un voleur » [13] . Nous pouvons ajouter qu'en Inde, lorsque les premiers films indiens – les films mythologiques – étaient diffusés au début du XXe siècle dans les salles de cinéma, il n'était pas rare de voir des spectateurs accomplir leurs dévotions à l'apparition des acteurs interprétant un dieu à l'écran. En effet, le simple fait d'apercevoir un dieu permet d'établir un « contact » avec celui-ci [14] . En cela, les salles de cinéma remplissaient la fonction de temple et le cinéma pouvait être considéré comme un nouveau mode de représentation des dieux et des mythes.

Pour revenir au terme mythe, le Dr Devdutt Pattanaik, auteur indien de plusieurs ouvrages traitant de la mythologie hindoue, nous apprend que « Ancient Hindu seers knew myth as mithya. They distinguished mithya from sat [15] . Mithya was truth seen though a frame of reference. Sat was truth independent of any frame of reference. Mithya gave a limited, distorted view of reality [...] » [16] . Cette idée peut être mise en parallèle avec l'opposition fondamentale des termes « mythos » et « logos ».

Ainsi, dans sa définition du terme mythe, l'auteur rejoint les idées que nous avons déjà évoquées précédemment puisqu'il affirme que « Myth is essentially a cultural construct, a common understanding of the world that binds individuals and communities together » [17] . Il ajoute que les mythes exercent une grande influence sur la culture – idée centrale de notre article.

Pouvoir du mythe dans le cinéma bollywoodien : creation d'une nouvelle figure mythique ?

Après cette réflexion sur les différentes définitions possible du terme mythe et la place que ce concept occupe en Inde, nous souhaitons à présent nous intéresser au pouvoir du mythe dans les films populaires des années 1970-80 [18] – période clé du cinéma indien.

Pour ce faire, nous proposons de nous concentrer sur le personnage central de ces films : la figure du héros incarné durant plusieurs années, dans le cinéma populaire indien, par l'acteur Amitabh Bachchan [19] .

Pour qu'un homme se distingue des autres et qu'il soit ainsi projeté au rang de héros, il lui faut acquérir des qualités exceptionnelles. Héraclès se distingue par sa force, Achille par son courage, Ulysse par son intelligence, etc. Toutefois, si nous continuons notre réflexion avec le héros antique, il doit également avoir des « vertus guerrières, morales et politiques ». Autrement dit, « le héros est à la fois un combattant et un administrateur » [20] . En cela, il « n'est pas seulement défini par une conduite, mais également par un discours à valeur morale. Le héros est un modèle mais aussi un orateur ; il entraîne par l'exemple et sa force persuasive » [21].

Le héros indien ne manque pas non plus de courage puisque les films des années 1970-80 sont ponctués de scènes d'action dans lesquelles le personnage principal se distingue par sa bravoure lorsqu'il s'oppose à son adversaire (qui est toujours « de taille »). Mais il se distingue également par sa force morale lorsqu'il sort vainqueur du combat final (*Zanjeer*, *Amar Akbar Anthony*, *Ram Balram*, *Laawaris*, *Nastik*, *Coolie*).

Notons également que le héros fait aussi preuve de qualités oratoires déterminantes. En effet, dans trois films (*Muqaddar Ka Sikandar*, *Coolie* et *Laawaris*), on le voit prendre la parole devant une foule immense. Dans *Muqaddar Ka Sikandar* et *Laawaris*, le héros parle en tant qu'orphelin et défend leurs droits. Il devient ainsi le porte-parole de ceux qui ont été abandonnés durant leur enfance. Dans *Coolie*, le personnage central souhaite mettre un terme aux conditions médiocres dans lesquelles les bagagistes doivent travailler. Comme le souligne M. K. Raghavendra, « [...] Iqbal [le héros du film] is shown to represent the 'will of the poor' » [22] .

Nous voyons donc que le héros de ces trois films s'adresse aux personnes opprimées, ayant subi des injustices durant leur vie. Ces personnes se retrouvent et peuvent s'identifier à lui – ce qui est le principe même de la représentativité du héros. Par ses actions et ses discours, ce personnage devient non seulement un héros de cinéma, mais également un héros pour le peuple qui s'identifie à lui et entend faire entendre ses souffrances par son intermédiaire. Le héros devient ainsi un médiateur au rôle quasi politique puisque c'est toute une nation qui se trouve représentée : « Il en est le porte-parole. Tout un groupe se reconnaît en lui ; chaque membre de ce groupe le prend comme un modèle. Il incarne des valeurs nationales et le cas échéant les défend [...] »[23] .

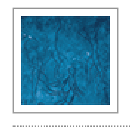
Le héros qu'incarnait Amitabh Bachchan dans les films des années 1970-80, est un personnage aux multiples visages, pouvant se ranger à la fois dans la catégorie des héros antiques et dans celle des marginaux ainsi que dans celle des super-héros, tout en faisant figure de héros national représentant le peuple [24] .

Par cette multiplicité des figures qu'il incarne, le héros du cinéma indien symbolise un nouvel archétype dans l'imaginaire populaire indien. L'acteur ayant personnifié la figure de héros est, comme nous l'avons dit précédemment, Amitabh Bachchan qui a tourné dans plus de cent films (125 selon Ashok Raj). Le succès remporté par ces films, associé au caractère répétitif des scénarios mettant en scène « The Angry Young Man », transforma ce dernier en véritable stéréotype.

Néanmoins, ce personnage hors norme a marqué à jamais le cinéma populaire indien et est devenu un modèle pour les acteurs d'aujourd'hui. « Bachchan's angry young man image also completely changed the face of the hero in Hindi cinema » [25] . De ce fait, ne pouvons-nous pas supposer que la figure du « Angry Young Man » incarne bien plus qu'un personnage de fiction et qu'elle constitue un personnage mythique à part entière, digne de n'importe quelle épopée ?

Le mythe, dans les sociétés dites archaïques, se définit comme une « vérité absolue » fournissant des modèles de vie – comme nous l'avons souligné dans la partie précédente. De plus, Joseph Campbell souligne que ces « modèles doivent être adaptés à l'époque où nous vivons [...] » [26] . Cet auteur poursuit sa réflexion en affirmant que le cinéma a quelque chose de « magique », et que les salles de cinéma peuvent être considérées comme des temples modernes. Ainsi, l'acteur apparaissant à l'écran, comme ce fut le cas en Inde au début du XXe siècle, représente-t-il en un certain sens le divin.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Pour expliquer cette théorie, il nous faut partir de l'idée selon laquelle les acteurs de cinéma sont des modèles pour les spectateurs. L'impact du « Angry Young Man » sur les masses et, à travers cette figure, de l'acteur Amitabh Bachchan, était tel à l'époque que « Slum children and youth began to take up body building and performing exercises and could be seen sporting a red scarf tied around the neck, just like their hero. They carried their aggression on their sleeves [...] » [27] .

A. Bachchan constituait alors un modèle à suivre, bien plus que l'ensemble des autres acteurs. Comme le précise Joseph Campbell, « lorsqu'un individu est devenu un modèle de vie pour les autres, on peut dire qu'il est entré dans le domaine de la mythologie » [28] . Les spectateurs entraient dans les salles de cinéma et en sortaient transformés, comme s'ils avaient reçu une initiation au sein d'une caverne. Le spectateur, en s'identifiant au personnage des films, effectue en quelque sorte un voyage initiatique au sein des salles obscures et en ressort transformé.

Comme le souligne le mythologue américain, le cinéma peut être l'équivalent d'une représentation mythique. Dans une société où la mythologie est omniprésente, il est donc naturel que, dans la vie quotidienne, les acteurs du cinéma indien soient projetés au rang de personnages mythiques.

Nous nous sommes intéressée à la figure de héros des films indiens parce que selon nous, il se rapprocherait du héros mythologique. Dans son ouvrage, Ashok Raj met d'ailleurs l'accent sur « his [the hero's] herculean strength » [29] et la relation qu'il entretient avec son public, à tel point qu'il le qualifie de « messiah » [30] , à la fois sauveur et envoyé par Dieu. Il semblerait donc que l'acteur incarnant le « Angry Young Man » soit davantage une idole religieuse qu'une simple vedette.

En supposant que l'acteur Amitabh Bachchan soit considéré comme un personnage mythique, nous pouvons penser, à la suite d'Edgar Morin, qu'à l'exemple des stars de cinéma: « ces demi-divinités, créatures de rêve issues du spectacle cinématographique, sont ici étudiées en tant que *mythe moderne* » [31] . Nous retrouvons ainsi le terme « mythe » qui se trouve au cœur de cette réflexion.

Dans la société actuelle, nous assistons à une transposition des héros de jadis. Désormais, les personnes adulées sont les acteurs de cinéma, les chanteurs, les sportifs, etc. « Le "phénomène des médias" contribue à la mondialisation des références, à la pluralisation des figures de la grandeur [...] le modèle du hit-parade [ou du box-office] remplace celui du Panthéon » [32] .

Nous pouvons citer à titre d'exemple le phénomène des catcheurs américains, mondialement connus et pouvant incarner des nouveaux types de super-héros avec leur force surhumaine et leurs costumes flamboyants. Ce sport mêle à la fois différents styles de combat et un côté théâtral, faisant des catcheurs de véritables acteurs. Il n'est donc pas étonnant que les plus populaires finissent par tourner dans des films, comme Dwayne Johnson (The Rock) et John Cena.

Roland Barthes, dans son ouvrage intitulé *Mythologies*, explique ce phénomène déjà très populaire dans les années 1950, mais qui revient au devant de la scène depuis quelques années. Il rapproche ce sport, qu'il qualifie de « spectacle excessif » [33] , du théâtre antique qui jouait également sur l'exagération, que ce soit au niveau de la langue ou par l'usage de masques, etc. Les masques constituent un élément primordial dans le catch puisque certains catcheurs (comme Rey Mysterio) en portent en permanence, et ne dévoilent jamais leur vrai visage au public.

Néanmoins, pour revenir au terme de héros, dans son entretien avec Bill Moyers, Joseph Campbell précise qu'il faut différencier les célébrités des héros et « qu'actuellement, nous ador[ons] des célébrités, pas des héros » [34].

Nous ne pouvons nier que les héros actuels servent de modèle de vie et continuent d'exister dans chaque société. En Inde, dans une société profondément marquée par la religion hindoue, la question se pose donc de savoir si l'acteur Amitabh Bachchan doit être considéré comme une célébrité ou comme un véritable héros mythologique.

Edgar Morin, dans son ouvrage consacré aux stars, explique qu'il a pris au sérieux le phénomène du culte des stars : « Les stars sont des êtres qui participent à la fois à l'humain et au divin, analogues par certains traits aux héros mythologiques ou aux dieux de l'Olympe, suscitant un culte, voire une sorte de religion » [35] . Il ne différencie donc pas les vedettes de cinéma des héros et effectue un parallèle entre les deux. Nous pensons aussi que les Indiens ont su lier croyance et divertissement dès les débuts du cinéma et que même si le genre mythologique n'existe plus, les films n'en sont pas moins dotés d'un caractère mythologique, du fait qu'ils placent le héros au centre de l'histoire et font de lui le symbole des désirs de tout un peuple.

Amitabh Bachchan est avant tout un acteur de cinéma, une *star* au sens qu'Edgar Morin l'entend sur le plan mythique. Ses nombreux rôles [36] dans des films d'aventure virils, ont fait de lui un héros, un symbole. D'autant que cette période avait besoin de se construire une nouvelle figure de héros. Ce comédien est donc devenu bien plus qu'une célébrité. Selon le même auteur :
La star est l'acteur ou l'actrice qui pompe une partie de la substance héroïque, c'est-à-dire divinisée et mythique, des héros de films, et qui, réciproquement, enrichit cette substance par un apport qui lui est propre. Quand on parle du mythe de la star, il s'agit donc en premier lieu du processus de divinisation que subit l'acteur de cinéma et qui fait de lui l'idole des foules [37] .

Les films populaires indiens de la période étudiée mettent en scène un héros mythique, parfois marginal ou antihéros, combattant le Mal et agissant pour le bien de certaines communautés. Au sein de ces histoires

filmées, les stars peuvent correspondre à « des médiatrices entre le ciel et la terre » [38] , agissant comme les *murti* [39] hindous. L'acteur devient non seulement l'idole des foules, mais aussi une idole religieuse, permettant au spectateur croyant d'entrer en contact avec une forme du divin à travers la figure du héros mythique incarné. C'est pourquoi la divinisation des stars semble davantage possible dans ce pays où croyance et divertissement ne font qu'un.

Il nous semble d'ailleurs que tout ait été mis en œuvre pour permettre à l'acteur Amitabh Bachchan d'être projeté au rang de demi-dieu : en effet, ses rôles s'inscrivent pleinement dans « le chemin de l'héroïsme », en prenant comme toile de fond la crise économique et sociale de l'époque – laquelle a provoqué un sentiment de mécontentement au sein de la population indienne. Le peuple a donc eu besoin d'avoir un modèle vers qui se tourner.

De plus, l'acteur indien entretient une telle relation avec son public que ce qui s'est passé entre les spectateurs et Amitabh Bachchan a dépassé tout ce qui s'était vu auparavant. Un jour, lors d'une scène d'action sur le tournage du film *Coolie*, A. Bachchan fut grièvement blessé. En s'inspirant de la réalité, le réalisateur Manmohan Desai décida de montrer dans son film la star échappant de justesse à la mort. « L'accident de Bachchan était figé dans un arrêt sur image, une scène d'action restée fameuse dans la version du film projetée en salle ("Ceci est le plan où Amitabh a été grièvement blessé", indiquait le sous-titre en anglais, en hindi et ourdou !) » [40]

Pendant la projection de cette scène et durant tout le temps que l'acteur passa à l'hôpital, l'Inde s'arrêta de respirer et le succès du film fut sans égal, d'autant que la presse nationale avait relayé l'information. À l'origine, le réalisateur avait prévu de faire mourir le héros à la fin du film. Cependant, après cet événement qui secoua le pays entier, il décida de réécrire la fin de son film pour éviter de heurter la sensibilité du public fidèle à l'acteur.

Conclusion

La question qui nous a poussée à nous intéresser au pouvoir du mythe en Inde était de savoir s'il pouvait être question de création d'un nouveau mythe à travers le personnage incarné à l'écran par Amitabh Bachchan. Il semble que ce dernier soit arrivé dans l'univers bollywoodien comme un nouveau talent à une période où le cinéma avait besoin d'un nouveau souffle, et qu'il a pleinement incarné l'héroïsme au sens large du terme.

Cet article réalisé sur le pouvoir du mythe et la figure du héros nous montre que cette dernière se rapproche du héros mythique, digne d'une épopée, un justicier sans merci, un sauveur et porte-parole de groupes opprimés, répondant par là aux besoins réels du peuple.

Nous pouvons donc conclure de ces éléments que l'invention de la figure du « Angry Young Man » ne correspond pas, à proprement parler, à la création d'un nouveau mythe, puisque les réalisateurs n'ont fait que reprendre certains grands thèmes mythologiques et réactualiser certaines caractéristiques du héros mythique. Mais que, malgré tout, Amitabh Bachchan apparaît bel et bien comme un messie, un sauveur. Et qu'en ce sens, et compte tenu du contexte socio-économique de l'époque, le héros qu'il incarnait était un héros moderne, original, donnant lieu à la création d'une figure mythique moderne.

Bibliographie

ALBERT, J.-P. « Du martyr à la star, Les métamorphoses des héros nationaux », dans CENTLIVRES, Pierre, FABRE, Daniel, ZONABEND, Françoise (sous la direction de), *La fabrique des héros*, Maison du Patrimoine ethnologique, Collection ethnologique de la France, Cahier 12, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998.
BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris : Éditions du Seuil, 1957.
CAMPBELL, Joseph, *Puissance du mythe*, [1988], Paris : J'ai lu, 1991.
CUTLER, Wendy, « Émergence d'un nouveau type de héros dans le cinéma populaire indien des années 1970-80 », dans *Rencontre avec l'Inde*, pp. 84-100, Conseil indien pour les relations culturelles, New Delhi, Tome 40, décembre 2011.
DANIÉLOU, Alain, *Mythes et Dieux de l'Inde, Le polythéisme hindou*, [1992] Paris : Flammarion, 2007.
DESAUTELS, Jacques, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*, [1988] Laval : Les Presses de l'Université Laval, 2005.
DUMÉZIL, Georges, *Mythe et épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris : Gallimard, 1968.
ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris : Gallimard, 1957.
ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1963.
FRYE, Northrop, *Le Grand Code, La Bible et la littérature*, [1981] Paris : Éditions du Seuil 1984.
GRIMAUD, Emmanuel, *Bollywood Film Studio ou comment les films se font à Bombay*, Paris : CNRS Éditions, 2003.
JAFFRELOT, Christophe, *L'Inde Contemporaine, De 1950 à nos jours*, Paris : Fayard/Ceri, 2006.
MORIN, Edgar, *Les Stars*, Paris : Éditions du Seuil, 1972.
PATTANAIK, Devdutt, *Myth = Mithya, A Handbook of Hindu Mythology*, New Delhi: Penguin Books, 2006.
RAGHAVENDRA, M. K., *Seduced by the Familiar, Narration and Meaning in Indian Popular Cinema*, Delhi: Oxford University Press, 2008.
RAJ, Ashok, *Hero, volume 2: Amitabh Bachchan to the Khans and Beyond*, London: Hay House, 2010
RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* [1960], Paris : Éditions Point, 2009.

ZARAGOZA, Georges, *Héroïsme et marginalité, Le crépuscule du héros*, Nantes : Éditions du Temps, 2001.
ZARAGOZA, Georges, DARRAS, Gilles, MARCANDIER-COLARD, Christine, SAMPER, Edgar, *Héroïsme et marginalité*, Neuilly : Éditions Atlande, 2002.

1] DESAUTELS, Jacques, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*, [1988] Laval : Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 60.

2] ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris : Gallimard, 1957, p. 21.

3] Ces termes sont utilisés dans le sens de « traditionnelles ».

4] FRYE, Northrop, *Le Grand Code, La Bible et la littérature*, [1981] Paris : Éditions du Seuil 1984, p. 74.

5] http://www.systerofnight.net/religion/html/le_sacre_et_le_profane.html (consulté le 05/10/09)

6] CAMPBELL, Joseph, *Puissance du mythe*, [1988], Paris : J'ai lu, 1991, p. 29 (première citation), p. 42 (deuxième citation).

7] Mircea Eliade, *op cit*, p. 13 .

8] ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1963, p. 34.

9] *Ibid*, p. 17.

10] RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* [1960], Paris : Éditions Point, 2009, p. 207.

11] DUMÉZIL, Georges, *Mythe et épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 1968, Paris : Gallimard, p. 129.

12] La *Bhagavad Gita* est un chapitre très connu extrait du *Mahabharata*, l'une des deux grandes épopées indiennes.

13] DANIÉLOU, Alain, *Mythes et Dieux de l'Inde, Le polythéisme hindou*, [1992] Paris : Flammarion, 2007, p. 114.

14] Nous faisons référence au *darshan*, rite hindou qui signifie « vision », mais aussi « transmission » et « transcommunication par la seule vue » (Christophe Jaffrelot, 2005, p 693). « Si vous apercevez un dieu, vous en obtiendrez automatiquement la grâce » (Joël Farges, 1996, p. 28).

15] Le terme sanscrit « sat » correspond à l'Être : « Au commencement [...] ce monde n'était qu'Être (sat) sans dualité ». (Alain Daniélou, 1992, p. 37) Ce terme renvoie également à « satya » qui signifie la vérité.

16] PATTANAIK, Devdutt, *Myth = Mithya, A Handbook of Hindu Mythology*, New Delhi: Penguin Books, 2006, p. xiii. « Les anciens voyants hindous connaissaient le mythe comme *mithya*. Ils distinguaient *mithya* de *sat*. *Mithya* correspondait à la vérité mais vue à travers un prisme composé de références. *Sat* correspondait à la vérité, loin de toute référence. *Mithya* donnait une vision limitée et déformée de la réalité [...] ». (Notre traduction)

17] *Ibid*, p xiv
« Le mythe est essentiellement un concept culturel, une compréhension commune du monde qui lie des individus et des communautés entre eux ». (Notre traduction)

18] Période choisie et étudiée dans nos travaux de thèse.

19] A. Bachchan est né le 11 octobre 1942 en Inde, dans la ville d'Allahabad, située au sud de l'État d'Uttar Pradesh. Il entreprit des études de littérature et de cinéma et chercha rapidement à se faire connaître dans le monde du 7e Art. Entre 1969 et 1972, il tourna ses premiers films sans obtenir de succès véritable jusqu'à ce qu'en 1973, il tourne dans un film intitulé *Zanjeer*. Cette œuvre lança aussitôt sa carrière de star de cinéma et créa un nouveau genre de héros : le « Angry Young Man » (le jeune homme en colère).

20] ZARAGOZA, Georges, *Héroïsme et marginalité, Le crépuscule du héros*, Nantes : Éditions du Temps, 2001 p. 29.

21] ZARAGOZA, Georges, DARRAS, Gilles, MARCANDIER-COLARD, Christine, SAMPER, Edgar, *Héroïsme et marginalité*, Neuilly : Éditions Atlande, 2002 p. 12.

22] RAGHAVENDRA, M. K., *Seduced by the Familiar, Narration and Meaning in Indian Popular Cinema*, Delhi: Oxford University Press, 2008, p. 223.

23] Georges Zaragoza, Gilles Darras, Christine Marcandier-Colard, Edgar Samper, *op cit*, p. 12.

24] Les multiples visages du héros indien se trouvent dans CUTLER, Wendy, « Émergence d'un nouveau type de héros dans le cinéma populaire indien des années 1970-80 », dans *Rencontre avec l'Inde*, pp. 84-100, Conseil indien pour les relations culturelles, New Delhi, Tome 40, décembre 2011.

25] RAJ, Ashok, *Hero, volume 2: Amitabh Bachchan to the Khans and Beyond*, London: Hay House, 2010 , p 79. « L'image du jeune homme en colère de Bachchan changea complètement la face du héros dans le

cinéma populaire ». (Notre traduction)

26] Joseph Campbell, *op cit*, p. 42.

27] Ashok Raj, *op cit*, p 92
« Les enfants des bidonvilles et les jeunes ont alors commencé à se lancer dans le bodybuilding, à faire des exercices et à porter un foulard rouge autour du cou, exactement comme leur héros. Ils se montraient ouvertement agressifs […] ». (Notre traduction)

28] Joseph Campbell, *op cit*, p. 47.

29] Ashok Raj, *op cit*, p. 93, « Sa force herculéenne ». (Notre traduction)

30] *Ibid*, p 93 « Messie ». (Notre traduction)

31] MORIN, Edgar, *Les Stars*, Paris : Éditions du Seuil, 1972, p . 7 (C'est nous qui soulignons).

32] ALBERT, J.-P. « Du martyr à la star, Les métamorphoses des héros nationaux », dans CENTLIVRES, Pierre, FABRE, Daniel, ZONABEND, Françoise (sous la direction de), *La fabrique des héros*, Maison du Patrimoine ethnologique, Collection ethnologique de la France, Cahier 12, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998, p. 27.

33] BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris : Éditions du Seuil, 1957, p. 13.

34] Joseph Campbell, *op cit*, p. 223.

35] Edgar Morin, *op cit*, p. 8.

36] Nous nous concentrons sur ses premiers rôles dans les années 1970-80. Il est encore actif dans le cinéma populaire indien mais nous nous focalisons sur les films de cette période.

37] Edgar Morin, *op cit*, p. 39.

38] Edgar Morin, *op cit*, p. 33.

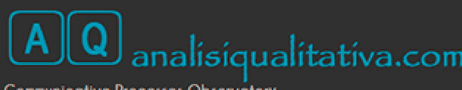
39] Statues représentant les divinités hindoues.

40] GRIMAUD, Emmanuel, *Bollywood Film Studio ou comment les films se font à Bombay*, Paris : CNRS Éditions, 2003, p. 327.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France





Communicative Processes Observatory
Cultural Scientific Association
Catania - Italy
info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018







Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

LE RETOUR DANS L'ÎLE D'ORIGINE : LA FIN D'UN MYTHE

Aude Lanthier

aude_lanthier@hotmail.com
Maîtrise en Anthropologie-Univ. de Montréal ; Chercheur au CRPLC (Centre de Rech. Sur les pouvoirs locaux de la Caraïbe) ; thèmes de Recherche: systèmes de representations, identité, minorities et du genre dans le cadre géographique insulaire des sociétés franco-caribéennes.

Introduction

Archipel des Petites Antilles, la Martinique est une société née de l'esclavage et du colonialisme français. Liée à la France depuis près de quatre siècles, elle est devenue un DOM (département d'outre-mer) en 1946. Dès lors, l'émigration vers l'Ile-de-France s'intensifia au cours des années 1960 au point où l'on assiste, de nos jours, à de nouvelles pratiques de mobilités transatlantiques dont les migrations de retour font partie intégrante. Aussi, un terrain ethnographique à la Martinique a permis de révéler que les acteurs du retour expérimentent plusieurs obstacles à l'heure de réintégrer leur terre d'origine.

Le présent article entend attester des principales des forces à l'œuvre ayant participé à produire une rupture dans l'ordre des représentations martiniquaises dévolues aux protagonistes du retour. Une mise en contexte sur le traitement politique et historiographique des citoyens de la périphérie française - mais aussi des « étrangers » et de la différence – a permis de mettre en exergue que la dévaluation de l'image de la France dans les DOM et de son pouvoir à rassembler ses anciens sujets coloniaux témoignent des limites du mythe fondateur de la République française et des effets de la « dissolution progressive du mythe du retour » (Sayad, 1999 ; Hajjat, 2011).

Il sera question de démontrer qu'un déplacement de significations s'est produit: les Martiniquais qui reviennent s'installer *au pays* sont passés de la figure positive du « débarqué » (Fanon, 1952) à celle négative du « négropolitain ». En effet, les nouveaux problèmes de réinsertion des migrants de retour martiniquais, leur perte de prestige au sein de leur société d'origine et leur nouvelle posture d altérite - comme de nouveau type d' « outsider » (Elias & Scotson, 1994) - tendent à refléter la démystification du métarécit national français et coïncident avec une altération de l'image de la France. Cette image s'est effritée, entre autres, avec le constat d'un traitement différencié des Antillais en sol métropolitain (constats des discriminations raciales et de la prolétarisation, ghettoïsation), et ce malgré le mythe de la réussite inscrit dans les politiques d'incitations des ressortissants des DOM durant les années 1960-70. Aussi, nous exposerons les difficultés

rencontrées par les retournés afin d'illustrer le décalage entre le retour imaginé versus le retour réel : difficultés contribuant à l'effritement du « mythe du retour » et à la cristallisation des différences entre les Antillais des îles et ceux du continent.

Méthodologie

Le présent article résulte d'une étude ethnographique à la Martinique qui débuta en septembre 2009, entrecoupée de séjours en France, jusqu'en juin 2011. Le traitement des données a d'abord consisté à analyser trois corpus de données : de documents, d'observations et d'entretiens simultanément pour en dégager les principaux thèmes transversaux. L'observation participante, inhérente à la discipline anthropologique, constitua la principale méthode de collecte des données. En effet, participer à diverses activités et partager le quotidien avec les individus interviewés (les retournés) et leur famille (non migrante) a permis de mettre à jour certains comportements, certaines postures et contradictions, d'appréhender leurs relations préférentielles ou d'évitement. Cette interaction constante permis un enrichissement continu de nos données, de confirmer la fréquence itérative des discours et de décrypter des codes qui, en surface, seraient apparus dénués de sens.

Afin d'appréhender les représentations des « migrants de retour » au cours de leur trajectoire de mobilité, nous avons procédé à 15 entretiens auprès de Martiniquais(es) ayant vécu plus de 8 ans en France continentale et ayant décidé de revenir s'établir durablement dans leur île d'origine. Privilégier les personnes ayant fait un long séjour en France n'est pas anodin : cette longévité s'accompagne d'une certaine assimilation aux grands canons de la culture française. Elles furent sélectionnées en fonction de trois catégories d'âge (30-45 ans/45-60 et 65 ans et plus) pour permettre un saut intergénérationnel afin de mettre en relief les dynamiques de rupture et de continuité à travers différents « âges » migratoires.

La méthode retenue fut celle du « récit de vie » : approche biographique qui possède l'avantage de s'immerger au cœur du point de vue de l'Autre, à travers les expériences jugée par l'Autre comme étant signifiantes ; évitant ainsi le danger de les fixer dans des cadres épistémologiques, théoriques ou des typologies préétablis (Bertaux, 1981 : 201). Chaque trame narrative recueillie constitue le témoignage d'une pluralité d'orientations affectives ponctuées par différents moments migratoires. Une fois juxtaposés, ces récits permettent de mettre en relief des représentations et des pratiques communes ou différentielles, donnant ainsi matière à une analyse de type qualitatif.

Le « mythscape » et les blancs de mémoire de la République

Il importe d'entrevoir la société martiniquaise à l'intérieur d'une relation, soit dans son lien avec son ancienne puissance tutélaire : la Métropole [1] . Dans ce qui suit, il sera question d'illustrer sommairement que l'inconfort historiographique de la France vis-à-vis de son passé impérialiste et colonial, le raidissement de sa posture en ce qui a trait aux concepts d'ethnicité ou de communautarisme et le manque d'engouement pour les recherches portant sur l'Outre-mer sont autant de postures qui tendent à accentuer distance et incompréhension par rapport aux sociétés de l'ultra-périphérie française. Ces différentes lacunes reflètent les défis de la France contemporaine à maintenir son mythe d'une « communauté » nationale homogène (Hajjat, 2011) et sa fiction universaliste inscrite au cœur même de sa constitution (Bancel, Blanchard & Vergès, 2003). Aussi, afin de mieux cerner le mythe national inscrit dans le métarécit français (histoire officielle) nous nous inspirons des travaux de D. S. A. Bell qui distingue mémoire et mythologie, deux notions selon lui consubstantielle de l'identité nationale, mais souvent usité de façon confuse. Afin d'éviter leur amalgame, il emploie le concept de "mythscape", soit « the temporally and spatially extended discursive realm wherein the struggle for control of people's memories and the formation of nationalist myths [2] is debated, contested and subverted incessantly. » (Bell, 2003: 66). Cette notion nous intéressera ici afin d'approcher l'espace où se jouent les conflits de représentations et de significations des récits nationalistes qui entrent en contradictions avec les identités et les histoires particulières.

L'impensé colonial

À l'époque des décolonisations, Frantz Fanon accusait déjà l'Europe de jouer « le jeu irresponsable de la belle au bois dormant » (cité par Saïd, 1989 : 223). Il appelait alors à la nécessité de repenser l'histoire de ses anciennes colonies et de les incorporer aux métarécits nationaux. Néanmoins, la tradition historiographique française a longtemps dédaigné certains moments peu reluisants de son passé : la traite négrière, l'esclavage, le colonialisme ou la Guerre d'Algérie en sont les exemples les plus saillants. Ces zones grises de l'histoire française entretiennent le malaise d'une République des droits de l'homme qui, depuis les Lumières, peine à légitimer ses prétentions universalistes – d'égalité, de liberté et de fraternité – dans une fiction unitaire, et ce particulièrement à l'heure des revendications pour la reconnaissance des particularités (historiques, culturelles ou ethniques) des minorités et de leur droit à la différence (Bancel, Blanchard & Vergès, 2003 ; Bancel, 2010 ; Bayart & Bertrand, 2006 ; Chivallon, 2005 ; Cottias, 2005).

La France accuse d'ailleurs un franc retard en matière d'études postcoloniales. Cantonnée dans son académisme et ses divisions entre champs disciplinaires, les travaux postcoloniaux tardent à être reconnus comme heuristiques. En plus de s'être longtemps détournée de *l'épistémè* colonial, plusieurs comme Cottias (2005), Vergès (2005 ; 2008), Larcher (2009), ont commencé à taxer tradition intellectuelle française d'avoir institutionnalisé un « silence » prenant racines dès l'abolition de l'esclavage en 1848 avec l'effort de définir la nouvelle République française [3] . A ce propos, pour J-L. Bonniol, la fabrication de l'ethos républicain s'est consolidée avec une politique de l'oubli pour construire son unité nationale sur la base d'une histoire

glorieuse, humaniste et émancipatrice (2006 : 7). Cette fixation de zones grises dans l'Histoire française pèse de plus en plus lourdement sur les relations qu'elle entretient avec ses anciennes possessions coloniales.

A ce déficit d'histoire s'ajoute une carence d'institutionnalisation de la recherche sur les DOM, assurant le maintien de la société martiniquaise dans l'imaginaire de l'exotisme et dans la méconnaissance de leurs réalités composites. Le contrôle du récit national renvoie alors inévitablement à la dimension mémorielle et, par extension, à un « conflit de mémoires » (Voir Constant, 2005). En effet, à la Martinique, la problématique de la mémoire de l'esclavage est récente et devient la ressource par excellence pour lutter contre le monopole de la production du mythe unitaire et de la rhétorique d'exclusion inscrits au cœur du mythscape français. De plus, retenons que les polémiques autour de l'esclavage – dont la première commémoration officielle sur le sol hexagonal eu lieu en 1998 et ne fut reconnue comme crime contre l'humanité qu'en 2001 avec la loi Taubira - ont conduit à questionner le problème des rapports complexes entre mémoire, histoire et État. Cependant, aujourd'hui l'esclavage ressurgit comme phénomène médiatisé, comme objet requalifié de l'identité créole et vient alimenter l'espace discursif où s'étend la lutte pour le contrôle de la mémoire et de la formation des mythes nationaux (mythscape).

Assimilation, Education et mythe des origines

Du temps des promesses d'émancipation consolidées en 1880 par les politiques scolaires visant l'uniformisation linguistique et culturelle, l'assimilation, basée sur le postulat de l'universalité de la culture française, exaltait le peuple martiniquais tant elle représentait l'unique voie vers l'égalité via l'acquisition de la citoyenneté française. L'assimilation, synonyme d'égalisation et de promotion individuelle, signifiait également une forme d'échappatoire à la domination des planteurs esclavagistes à la Martinique (Piantoni, 2009 : 3). Ces politiques assimilationnistes de la IIIe République s'efforçaient d'inculquer dans les colonies un sentiment d'appartenance exaltant unité et patriotisme (Piantoni, 2009). On fixe ainsi l'idée qu'en terres françaises aucun peuple ne puisse être reconnu un droit autre que le droit français. On écarte donc la possibilité de particularisme et de spécificités juridico-légales dans l'optique de protéger la France des passions minoritaires.

Pour ce faire, c'est l'idéologie de l'assimilation aux normes universelles de la République qui viendra protéger l'unité nationale et ce sur une base individuelle. L'assimilation et l'individualisme sont alors instaurés comme moyens de protéger et de centraliser les principes de l'indivisible république : tout groupe revendiquant des particularités au sein de la Nation étant perçu comme potentiellement dangereux.

C'est donc par le biais de l'éducation nationale, comme instrument d'assimilation par excellence aux valeurs et à l'histoire républicaine que la France tente de perpétuer la filiation mythique d'une origine unique. En effet, si les manuels d'histoire éludent en bonne partie la période coloniale et ne traitent de l'esclavagisme qu'en la réduisant à la période abolitionniste (Schnapper, 2000 : 107), elle insiste toutefois sur les origines gauloises des citoyens de la république (2000 : 106). A ce propos, plusieurs des retournés interviewés aux fins de l'enquête, ages de plus de 65 ans, ont témoigné de leur adhesion a cette filiation gauloise. Pierre, policier revenu à la Martinique admet par exemple: « Vous savez, j'ai quitté la Martinique j'étais Gaulois. C'est ce qu'on m'a appris dans l'éducation nationale française. Mais lorsque vous mettez votre nez dans votre histoire…».

Par la continuité de cette histoire partielle et partiale, la République française demeure « prisonnière de ce carcan de confusion entre l'Etat républicain et la république idéale » (Citron, 2008), c'est-à-dire prisonnière de cette contradiction entre la réalité (diversité, particularisme, différence, discriminations) versus le mythe jacobin (origine unique, universalisme, égalité, indivisibilité).

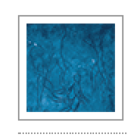
Malaise postcolonial

L'anthropologie française s'est montrée hésitante à concevoir l'ethnicité comme objet d'étude, frilosité qui se situe bien au-delà d'un problème d'ordre sémantique ou théorique. En effet, la position anti-communautariste et son rapport à l'histoire ont conditionné une distance envers « l'ethnique » (Schnapper, 2004). Le déni de la race ou de l'ethnique trouve ses justifications dans la colonie où et se perpétue à travers le mythe républicain de *l'homo universalis*. De la même manière les recherches sur l'immigration, l'assimilation, l'intégration, la discrimination et les problèmes qui en découlent sont également relativement récentes **[4]** . Pourtant, ces problématiques ont fait l'objet de préoccupations académiques de longue date dans d'autres États européens, comme l'Angleterre ou l'Allemagne.

Perspective particulièrement nouvelle pour l'État jacobin, qui se traduirait, pour ce dernier, comme un changement de paradigme de sa conception même de la citoyenneté et de la nationalité devenues objets litigieux tant elle compromet les préceptes unificateurs de la République. C'est donc à l'intérieur de ce contexte bel et bien français que les problèmes de la gestion de la différence survient tardivement et que rétrospectivement : *« La méconnaissance systématique de l'immigration et des mécanismes d'intégration a été, dans ce cas, l'un des moyens permettant d'entretenir l'unité nationale »* (Schnapper, 2000 : 36). En effet, si ces travaux aujourd'hui prolifèrent, on remarque une tendance à traiter l'*immigré* comme un être sans histoire (Boubeker, 2012).

Aussi, s'il n'existe que peu de littérature portant sur le retour au sein du corpus des études migratoires, c'est que, comme l'a d'abord dévoilé Abdelmalek Sayad, les recherches se sont principalement attardées aux « problèmes » engendrés par l'immigration – soit le « problème » de la présence d'étrangers dans le corps des États-nations modernes. L'abondance de travaux consacrés à cette première facette de la problématique





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

migratoire aurait ainsi contribué à assombrir son autre versant, l'émigration, qui consacre l'absence du migrant dans son pays natal. C'est à l'intérieur de cette scission arbitraire, que Sayad en vient à concevoir le retour comme un « élément constitutif de la condition de l'immigré » (Sayad, 1999). Si l'œuvre de Sayad souligne ainsi admirablement les écueils à relent d'ethnocentrisme de la sociologie de l'immigration [5] , on lui doit également d'avoir approfondi la notion de « mythe du retour » - que nous approfondirons plus loin - qui, jusqu'alors, ne trouvait résonnance que dans les grands récits d'exil propres aux diasporas [6] .

Les migrations île Martinique/Île-de-France

Les individus des Indes occidentales françaises passèrent du statut d'esclave à celui de sujets coloniaux, pour ensuite devenir, avec la Départementalisation - soit la Loi d'assimilation de 1946 - des citoyens français *a priori* « à part entière ». Alors porteuse d'égalité, cette transplantation institutionnelle et juridique insuffla un vent de promotion individuelle et d'occidentalisation dans les anciennes colonies départementalisées. Les premiers mouvements migratoires Martinique/Île-de-France suivirent de près la départementalisation. Initialement, effectuer la « Grande traversée » était le privilège d'une petite élite intellectuelle et d'étudiants en quête de « l'eldorado » (Célestine, 2009). Attirée par une perspective d'ascension sociale, cette immigration intercontinentale se voulait temporaire, le temps d'acquérir une formation, un diplôme ou une expérience métropolitaine. Cependant, au début des années 1960, prit naissance un véritable flux migratoire orchestré par l'État qui devint l'agent régulateur et le promoteur des migrations « domiennes » et dont l'objectif premier était de pallier les carences économiques d'une métropole en plein boom économique.

Le BUMIDOM et le mythe de la réussite

En effet, la France de l'après-guerre manque de travailleurs non qualifiés et les DOM souffrent d'un chômage endémique (Sainte-Rose, 1983 : 18). Pour y remédier, l'État français crée le BUMIDOM bureau de promotion, d'aide et de planification migratoire en 1962. Aussi, les migrations outre-Atlantique sous le BUMIDOM sont un très bon exemple de l'instrumentalisation de la citoyenneté au profit d'intérêts « nationaux » comme méthode de réajustement national dans le but de résorber une carence économique donnant l'illusion « qu'il s'agit d'une marchandise dont on peut disposer. » (Tripier, 2004), telle une simple méthode de réajustement et de régulation du travail.

De plus, convaincre les jeunes de « s'embarquer » temporairement vers le continent, cette institution joua sur la fibre émotive de ses anciens sujets coloniaux en brandissant l'association entre la promotion sociale et l'assimilation à la culture française. C'est ainsi que le BUMIDOM fit miroiter le mythe de la réussite dont le migrant se devait à son retour d'être porteur. Or, dans les faits les promesses d'ascension sociale laissèrent plutôt place à la prolétarisation et la ghettoïsation des Antillais en France (Marie, 2005), souvent victimes de discrimination raciale dynamiques qui seraient à la base de cette rupture représentationnelle. Aussi, en 1990, les familles antillaises sont deux fois plus nombreuses à habiter des HLM de qualité médiocre que celles métropolitaines et attestent d'un taux de chômage quasiment identique à celui des immigrants « étrangers » (Marie, 2005 : 160). En outre, l'expérience des migrants BUMIDOM donna lieu à plusieurs constats qui participèrent à égrainer le mythe de la réussite promu par l'institution tel que l'affirme C.V Marie, provoquant « une distance plus grande des ultramarins à l'égard du mythe métropolitain et le regard critique des populations sur les bienfaits de l'émigration».

Aussi, l'Antillais est considéré comme bien assimilé, il maîtrise relativement bien les codes culturels du modèle français, la langue française, étant allé à l'école française et ayant partagé cette grande Histoire à distance tout en se faisant imprégner et galvaniser par le crédo –Liberté-Egalité-Fraternité. Cependant, sa couleur de sa peau et son inscription dans des zones géographiques et dans des secteurs économiques marginaux (HLM, cités et banlieues) le marginalise comme une catégorie générique de l'immigration « (...) cantonnés ou rejetés dans un statut plus ou moins honteux d'extériorité » (Balibar, 1997 : 296), propageant le sentiment de ne pas être des citoyens à part entière, mais plutôt des citoyens « complètement à part ».

Le retour au pays natal

Le retour est souvent compris comme le versant positif du processus migratoire, annonçant la fin d'un cycle, connotant la concrétisation de la réussite du projet migratoire ou l'instant tant attendu des retrouvailles. En contrepartie, le départ, quitter le pays natal, connote plutôt la rupture, un arrachement à la terre, le début d'un parcours incertain, semé d'embuches ou l'appréhension des défis de l'intégration. Pour autant, le peu d'études consacrées à la problématique du retour à l'heure contemporaine mettent plutôt en exergue les difficultés de réinsertion des migrants de retour et consacrent la fin du mythe du retour. En effet, revenir émane d'un foisonnement de conjonctures, de contraintes et d'opportunités dans un jeu complexe de négociation.

Les difficultés du retour

La principale difficulté du migrant de retour dans la littérature correspond à cette errance identitaire. Le retour implique la fin d'un mythe. Le pays natal, dans les projections à distance, fut idéalisé dans l'attente. Hurtado Beca (1992) nous dit à cet égard que le migrant a gommé presque tous les aspects négatifs de son pays une fois qu'il l'a quitté. Le retour est souvent décevant et occasionnerait un choc [7] qui condamne le revenant « à emprunter constamment des éléments de deux univers auxquels participent tous les émigrés » (Sayad, 1991). Aussi, pour beaucoup de migrants de retour, le lieu d'origine occupa une grande part de leur imaginaire durant leur absence. En ce sens, les déceptions qu'implique le retour sont comme multipliées par

l'expérience d'un rejet social souvent double, comme l'atteste Grosfoguel (2002) ou Julia, jeune doctorante qui quitta le domicile familial à 17 ans en 2002 :

J'y suis restée 9 ans. Mais après deux ans là-bas, tu es changé déjà. Je ne sais pas si on a besoin de faire tant d'années pour avoir une autre vision des choses. Je me suis souvent dit que je n'étais pas chez moi quand je suis à Paris, mais finalement, je ne suis pas non plus chez moi en Martinique. Il n'y a pas les mêmes valeurs. J'ai des amis en France qui commencent à penser revenir. On parle des conditions, comment on voit les choses. Ils ont envie de revenir mais ils sont rebutés par pas mal de trucs. C'est triste à dire, je ne voulais pas en arriver là ; me dire bon y'a des gens avec qui j'ai moins d'affinités. (Julia, 26 ans, 29 mai 2011).

Malgré la « migration intérieure » et en dépit de toute la période de socialisation martiniquaise, le retour s'avère pour la plupart difficile. Dans le chapitre L'abandon du mythe du retour, A. Memmi (2004) conclura qu'en somme « on aime mieux de loin ». Le décolonisé, à son retour, constatera que qu'il s'est métamorphosé. Si avant il était un immigré, il est devenu comme une sorte : « d'exilé dans son propre pays: il navigue entre ses deux nostalgies, il prend quelque distance avec les deux, ce qui est réaliste. » (Memmi, 2004). Il a donc fait siennes les valeurs occidentales comme celle de progrès, de liberté, de méritocratie, etc.

Le mythe du retour

Le retour est avant tout une dimension idéalisée et fantasmée habitant l'imaginaire de l'immigré qu'il élève au rang de mythe (Sayad, 1999), Par « mythe du retour » il se réfère à la projection constante de l'émigrant-immigré vers le lieu des origines, à ce transfert incessant qui convertit le temps migratoire en une période transitoire et artificiellement passagère, servant à atténuer les difficultés et les manques éprouvés au loin. Lié de façon inextricable à une projection de soi, à un futur sans cesse réactualisé par le travail de l'imaginaire, le retour (dans le non-retour) deviendrait un marqueur tenace de l'identité de l'émigrant-immigré. Ainsi, comme l'indique Schaeffer (2001), le mythe du retour n'est pas le simple résultat de nourrir une volonté utopique de rentrer au pays ou la prégnance de l'attachement à sa terre natale, mais plutôt une narration, un récit individuel et collectif où se côtoient mythe et mémoire. Le mythe du retour devient ainsi un récit fédérateur dans la biographie du migrant, jusqu'à s'immiscer comme référent de l'appartenance identitaire (Schnapper, 2000). Aussi, si le « mythe du retour » évoque surtout, « illusion du provisoire » c'est que : « L'installation sur le territoire de l'ancien colonisateur a été longtemps perçue comme nécessairement provisoire » (Bidet & Wagner, 2012).

En effet, la notion de « mythe du retour » prend tout son sens dans le contexte d'une migration de travail : type de migration qui prévalait en France jusqu'à ce qu'elle fasse place aux mouvements de regroupement familial dans les années 1980. Cette transition signe, en outre, la fin du provisoire pour acquérir un caractère permanent. Cependant, il apparait que la perspective de retour au pays natal conserve néanmoins un caractère mythique, particulièrement pour les migrants de première génération. Or, nous verrons qu'au fil des âges, la montée des problèmes de réinsertion et le contexte d'accueil ayant changé : les représentations de la terre natale se sont progressivement taries, provoquant un hiatus entre le lieu *sacré* des origines pour les premières générations et le « bled » pour les troisièmes générations (Bidet & Wagner, 2012). A ce sujet, les enfants de migrants semblent généralement entretenir un rapport ambigu à la terre de leur(s) parent(s) dans notre étude de cas - mais également au regard les quelques études ayant porté une attention aux dynamiques intergénérationnelles des migrants Antillais. Aussi :

« Leur simple existence d'enfants juridiquement et culturellement français, mais porteurs d'une culture et d'une condition spécifiques sert de révélateur à l'irréalité fondamentale du projet de retour ou du mythe de retour entretenu par leurs parents. A fortiori, pour leurs enfants élevés en France, le retour serait perçu comme une régression. De plus, dans les pays d'origine, on nourrit des sentiments ambigus, parfois hostiles à l'égard des émigrés. » (Schnapper, 2000 :159)

A cet égard, Laventure et al. (2009) soulignent que la « deuxième génération antillaise en France marque sa volonté de distance par rapport au pays d'origine mais aussi par rapport à la génération de leur parent ». Il établit ensuite un portrait des premiers migrants qui partirent dans un élan assimilationniste, patriote et francophile, mais qui ont dû affronter une société dans laquelle ils ont été considérés comme des « Français à part » entraînant « ce mouvement de va-et-vient identificatoire », revisitant leurs racines africaines et les éloignant peu à peu de leur idéal. Cette première génération se serait donc confinée dans cette culture insulaire des origines : « Au nom du mythe du retour, les pères de l'immigration se sont adaptés à la ségrégation, acceptant de ne pas vivre leur histoire de France et de rester coincés en transit. (Boubeker, 2012 : 106) et finissent par s'exiler dans la mémoire figée des origines, se couper du monde en terre d'immigration ou « s'enterrer ou se figer dans le décor » (ibid). La deuxième génération aurait, quant à elle, connu un affaiblissement de la culture antillaise, tandis que la troisième participerait à un renversement de cette tendance participant à une « désintégration de l'identité française » (Giraud, 2010).

L'inversion du mythe du retour et les nouveaux modes circulatoires

La majorité des retournés encense ostensiblement l'expérience métropolitaine comparativement à celle de leur retour. De là, on peut se demander quels ont été les déterminants incitatifs ayant influencé leur décision de revenir à la Martinique. D'abord, mentionnons l'existence de plusieurs motifs dissuasifs pour le migrant d'effectuer ce retour, car rappelons que pour une majorité de ressortissants des DOM, le retour au pays est demeuré de l'ordre du mythe. En effet, le manque d'emplois et la « vie chère », caractéristiques des DOM, ainsi que le mariage avec un métropolitain et la peur de la réadaptation (Célestine, 2004), sont autant d'éléments qui rendent improbables un éventuel retour.

Plusieurs paramètres interagissent dans le choix de revenir ou non. L'analyse qualitative des récits de vie a toutefois permis d'observer quelques généralisations se démarquant du lot. Si la majorité des études sur le retour dans les DOM se sont consacrées aux phénomènes des retours post-retraites, il semble que la dynamique circulatoire entre la France et ses DOM ait engendré une dynamique qui dépasse de loin la logique unilatérale du retour des retraités comme le laisse penser l'étude de Bessy et Riche (1993). En effet, les retournés enquêtés ont été actifs au niveau professionnel à leur retour dans l'archipel. Le fantasme d'un retour nourri au loin, ne constitue pas un déterminant majeur du retour et atteste du moins que les motivations pour revenir sont plutôt d'ordre structurel et restrictif et varient en fonction de l'âge et du sexe des « retournés ». De plus, il apparait que plus le « mythe du retour » est vivace dans les biographies recensées, plus le retour effectif s'avèrera difficile. Nonobstant, la perspective de finir leurs jours dans l'île peut être dépeinte comme plus alléchante par opposition au stress et à l'hiver du continent. Or, pour les huit migrants concernés, la qualité de vie sous les tropiques apparaît bien secondaire par rapport à la primauté du facteur familial et ce, particulièrement chez les femmes. Plus globalement, l'élément familial apparaît pour la majorité des « retournés », soit 9 sur 15, le premier déterminant du retour, le deuxième étant la donne professionnelle (mutations), le troisième une quête personnelle des origines **[8]** .

Comme l'indiquent Potter et al. (2009) on ne peut plus traiter d'une mobilité univoque, mais d'une imbrication de phénomènes migratoires de migration and return, de remigration and return, et de return and remigration, d'expériences d'essais-erreurs assorties d'ambivalence qui contribuent aux « reinforcements of Carribean peoples' vulnerabilities and livelyhood options » (2009 :7). En effet, dans les Antilles françaises, on constate l'intensification de la fréquence et des types de mouvements circulatoires intercontinentaux par ces nouveaux « protagonistes de navettes ». Ceux-ci « poussent encore plus loin », nous dit Marie, « la logique évoquée de circulation migratoire, qui modifie en profondeur les mouvements DOM/métropole » (Marie, 2005 : 163). Désormais, on constate « (...) un net ralentissement des départs d'Antillais pour la métropole et à l'amorce d'un mouvement de retour au « pays natal » (souvent suivit d'une remigration en France), qui paradoxalement vient cristalliser les différences entre Antillais de France et des îles et participe à démystifier le fantasme du retour.

À titre d'exemple, lorsque Léon retourna à la Martinique, il dut tout recommencer à zéro et multiplia les « petits jobs ». Suite à son divorce, sa femme repartit en France avec les enfants. C'est une de ses filles qui, lors d'un séjour, le convainc de revenir en France pour exercer son métier. Après moult réflexions, il repartit en 2004. Pour Honoré, le fantasme de remigrer est tenace, inversant ainsi le mythe du retour. D'ailleurs à chaque rencontre, il me fera part de son désir de repartir voir les siens, ses vrais amis, sa famille restée en France. Il se bute à tant d'incompréhensions de la société martiniquaise : « Leur façon de vivre ne me plaît pas. Je n'ai rien à foutre dans ce pays-là ; pays de couillons, je ne suis pas Antillais, il n'y a qu'une infime partie de moi qui le soit. Ce fut un sacrifice énorme de revenir, la plus grosse connerie que j'ai faite. ». Au fils de son récit, Honoré devient de plus en plus las, concluant « je n'y appartiendrai jamais ». De plus, chez les migrants de l'ère BUMIDOM, plus de la moitié rêve de repartir comme l'a fait Léon. La migration initiale, les migrations de retour, les remigrations, l'existence de « commuter migrants » en circulation incessante, en plus de ceux qui, déterminés à ne plus avoir à choisir, ont résolu de conserver un port d'attache sur les deux continents, ne constituent pas des phénomènes que l'on peut atomiser, mais bien un tout propre à une trajectoire complexe et sinueuse. C'est le cas de Nina qui elle, regrette d'avoir vendu la maison en métropole, si elle l'avait encore, elle repartirait :

Je suis venue en métropole deux fois voir mes enfants l'année dernière parce qu'un devait se faire opérer. Je regrette d'avoir vendu la maison et d'avoir quitté la métropole. Ah j'ai regretté ! Si j'avais encore ma maison, je serais déjà repartie parce que ma vie en métropole était beaucoup plus belle que ma vie ici. Il me manque un petit peu de tout. Déjà ici la vie est trop chère ! En France, je faisais des économies, ici, impossible. Et pis y'a l'hiver qui me manque, il fait trop chaud ici. Ici c'est l'alcool, le chômage, les femmes ; le problème antillais c'est ça. Les femmes d'abord, l'alcool ensuite. (Nina, 56 ans, 18 avril 2011)

Son idéal serait de « faire la navette » autant que faire se peut, résignée à devoir circuler constamment pour y trouver son compte. Le rêve de rentrer se concrétise dans les propos des trois hommes (Richard, Pierre et Léon) de cette génération et est généralement lié avec de fréquents va-et-vient transatlantiques. Richard, qui revenait en visite tous les deux ans dit :

Le rêve du Martiniquais c'est d'avoir l'opportunité de revenir. C'était mon rêve de revenir mais pas aussi vite. J'avais un beau projet là-bas. Il a fallu que je fasse un choix qui était difficile. Et même après mon retour, je me retrouvais à redémarrer à zéro. J'ai perdu un certain standing que j'avais là-bas. Beaucoup de Martiniquais se plaisent en métropole et vous disent qu'ils ne vont jamais revenir. Donc moi l'objectif c'était de partir, mais de revenir chez moi. Ce qui fait que je venais assez souvent, ce qui me permettait de ne pas avoir été trop coupé. Et malgré ça, pour redémarrer ça été dur. (Richard, 58 ans, 22 avril 2011)

Quant à Léon, il arriva chez une tante habitant le Nord-Pas-de-Calais à l'âge de 15 ans : « je n'avais pas eu un parcours scolaire très brillant, donc ma mère a décidé de m'envoyer en métropole. J'avais toujours l'idée de retourner chez moi depuis le jour où j'ai mis les pieds sur le sol de la France. Ce n'était pas un choix de ma part. C'était un rêve ». Arraché à son île natale, le mythe du retour est vivace dans son récit. Brusquement coupé des siens, il demeure le participant le plus enclin à tergiverser constamment entre les deux mondes :

J'aimerais venir plus souvent mais bon j'essaie de venir une fois par an. En fait je voudrais faire la navette entre la France et la Martinique, jusqu'à ce que je ne puisse plus me promener. Je voudrais que mon port d'attache soit la Martinique, forcément, c'est mon pays. Mais faire la navette quand même parce que

forcément j'ai des petits-enfants (en métropole) donc je ne pense pas qu'ils vont venir ici. Je ne sais pas ce qu'ils vont décider. Je vais voir. J'espère qu'ils vont venir me voir. Il faut que je fasse les deux. (Léon, 54 ans, 15 juin 2011)

Notre étude a ainsi révélé, tout comme les travaux de Schaeffer sur les retraités marocains que le « mythe » n'est plus du même ordre mais qu'il sert de « caution morale » pour « justifier cette position « d'entre-deux » et les pratiques circulatoires qui en découlent. » (Schaeffer, 2001 : 175). Mes informateurs ont eux été interrogés une fois de retour à la Martinique après plusieurs années passées en France dans une perspective de retour durable. En ce sens, ils ont tous à leur façon « profanés » « le mythe du retour ».

On le voit, revenir est un recommencement qui demande énormément d'investissement et, surtout chez les membres de sexe masculin interrogés, s'avère de nature économique. La « baisse de standing » semble une préoccupation particulièrement sensible pour la gent masculine et s'accompagne, dans le cas d'une période prolongée de déboires professionnels, d'un problème d'égo. Si Célestine (2004 ; 2009), dans son enquête sur le sentiment d'appartenance des Antillais résidant en France, a pu constater cet abandon de l'idée de retour, rappelons que Memmi (2007) avait, lui, prédit la fin du mythe du retour. Aussi, entre les deux générations, il va de soi que le phénomène de mobilité entre les « ultramarins » et son centre s'est profondément accru. Mais certains, comme Marlène, sont revenus rarement, soit trois fois en 15 ans, non faute de moyens, précise-t-elle, mais faute d'intérêt : « Je me suis dit que je ne pourrais jamais vivre ici. Ça va pas non ! On ne peut pas sortir, il faut une voiture. Et ils sont vraiment, oh la, c'est la campagne ! C'est pas possible. Je ne me voyais pas rester là ! J'avais une autre vie là-bas ». Marlène projette aujourd'hui de retourner en France.

La transformation des représentations des migrants de retour

Portrait du « débarqué »

Le contexte de réception des migrants de retour s'est vraisemblablement transformé de France métropolitaine. En effet, on peut apprécier une discontinuité manifeste dans l'accueil réservé aux acteurs du retour. A ce sujet, la seule étude qui peut contribuer à leur rendre une certaine épaisseur historique et qualitative aux représentations du retour a été esquissée dans *Peau noir, masque blanc* de Fanon (1952). L'essayiste Martiniquais y brosse en effet le portrait de celui qu'il dénomme le « débarqué » qu'il décrit en 1952 comme un être espéré et attendu par ceux qu'il avait laissés derrière. À son retour, il revenait tel « un réel demi-dieu », auréolé d'une certaine notoriété conférée par le reflet d'une métropole qui suscitait jadis l'émerveillement. Aussi: «Beaucoup d'Antillais, après un séjour plus ou moins long, reviennent se faire consacrer.» (Fanon, 1952 : 15). Le débarqué personnifiait alors une France autrefois inaccessible et idéalisée. En l'incarnant, c'est lui-même qui se trouvait valorisé. Pour illustrer ce climat d'admiration qui régnait jadis lorsqu'un membre de la famille revenait « au pays », Johanna, jeune martiniquaise non migrante raconte:

Leur arrivée était un événement et la famille se rendait à plusieurs voitures à l'aéroport. Il y avait tout un comité d'accueil qui attendait. Après, la famille se retrouvait et la personne qui revenait racontait sa vie là-bas devant toute la famille. (Johanna 27 ans, Mai 2011)

Le retour provoquait toute une agitation, c'était un événement familial et le temps de retrouvailles réjouissantes. Or, les récits collectés abondent de repères chronologiques qui attestent d'une fracture temporelle entre les représentations passées et présentes des acteurs du retour. Manifestement, les temps ont changé, comme le précise Marielle, enseignante de 34 ans : « Maintenant quand on va chercher quelqu'un, on repart sans lui », signifiant par là que celui qui revient s'est transformé en un Autre : quelqu'un que l'on ne reconnaît plus. L'aura de curiosité que suscitaient les retournés s'est métamorphosée en une attitude de méfiance.

Banalisation de la mobilité DOM/Métropole

La diminution de la distance-temps et la distance-coût via la démocratisation aérienne eu un fort impact sur les régimes représentationnels alloués à la France (Nicolas, 2001 : 6). D'ailleurs, T Nicholas observe une augmentation supérieure à 200% entre 1985 et 2000 de la dynamique circulatoire (2001 : 3). L'une des explications fournis par les non-migrants pour expliquer ce changement au niveau des représentations est celle de la banalisation et la normalisation de la mobilité DOM/Métropole. A cet égard, les non-migrants insistent sur leur propre expérience en France lors de visites touristiques, familiales, d'affaires, scolaires, médicales (pour se faire soigner, accoucher, etc.), voire simplement pour faire des achats. Leurs témoignages illustrent la réduction des distances tant géographiques (près de 7000 km) que mentales d'avec la France, « l'antique lointaine ». « Quand j'étais plus petit », me raconta le gérant d'une entreprise locale, « la métropole était l'eldorado, la terre où tout est possible, inaccessible. Nous espérions tous avoir la chance de voir la neige, la tour Eiffel. Maintenant j'y vais chaque année voir les enfants ». De plus, l'extrait suivant démontre qu'il s'agit bien d'une conséquence immédiate de l'intensification de ces échanges :

Avant quand on revenait on était censé savoir énormément de choses. Maintenant ça n'impressionne plus personne. Avant, ils étaient des gens enviés ou qui avaient le sentiment de l'être. Ils avaient l'impression d'avoir réalisé un exploit. Mais maintenant, on ne les envie plus parce qu'on connaît aussi Paris, la France, parfois même mieux qu'eux. Il y a un mythe qui s'est effrité. Maintenant, les gens voyagent, on est en contact avec ceux qui sont là-bas, certains rentrent parfois trois fois dans l'année : bien sûr ce n'est plus le même événement l'arrivée ou le retour. Le monde de la famille n'est plus vécu de la même manière. Comme nous voyageons de plus en plus, on n'a plus besoin qu'on nous raconte en détail ce que la personne a fait. Donc ça n'a plus la même dimension qu'avant. (Johanna, 27 ans, Mai 2011)

La mobilité croissante vers « le nouveau proche » est à l'origine d'un contexte inédit : « (…) l'appréciation ou la conception d'une migration temporaire, transitoire voire fugace l'emporte désormais sur celle d'une migration considérée auparavant comme définitive » (Nicolas, 2001 : 6). Nous assistons ainsi à de nouveaux comportements de mobilité responsables d'une transformation sans précédent dans l'imaginaire associé à la France et, de ce fait, du retourné qui s'inscrit dans un processus similaire de dévaluation et de dépossession du caractère original accolé auparavant à l'expérience française.

L'effet de la pérennisation des discriminations socio-raciales

Une deuxième explication cette mutation dans les représentations du retour fut décelée grâce aux témoignages recensés. Tel qu'initialement proposé, la transformation dans la façon de concevoir localement le retour - et implicitement, les retournés - serait intimement liée à la désacralisation de la symbolique dévolue à la France. Ce désenchantement trouve une part de sa raison d'être dans l'intensification des échanges DOM/Métropole, mais également, et c'est le point que nous tenterons d'illustrer, à travers le constat de la persistance des inégalités socio-raciales en territoire « hexagonal ». Plusieurs Martiniquais ont donc affirmé que ceux qui reviennent font généralement fi de leurs expériences métropolitaines négatives dans le but d'impressionner ou de donner un sens à leur trajectoire migratoire.

Aux alentours des années 1980 les Antillais prirent en effet conscience des conditions précaires réservées aux Antillais en France. La perception de l'Autre est modifiée. L'admiration cède au scepticisme. À ce propos, la gérante d'un restaurant créole remet en question l'authenticité des dires des retournés : « Ils ont vécu la misère là-bas et ont rêvé du pays. Quand ils reviennent, ils mentent. La tour Eiffel, le Louvre, ils n'y sont jamais allés et vivaient une vie d'exclus dans les banlieues ». En somme, on assisterait à la déconstruction de la vision idéalisée de la France à travers leur expérience des discriminations raciales, critiquant par le fait même le principe de l'universalité républicaine. Un autre extrait de l'entretien avec Johanna dévoile que l'aura métropolitaine a perdu de son éclat avec les dénonciations de la condition des Antillais en France :

Ils idéalisent et je sais que ça vient souvent de personnes qui n'ont pas eu une vie si rose en France. C'est ça aussi qui est paradoxal et complexe. Comment comprendre que des gens dont tu sais qu'ils n'ont pas eu une vie facile en France peuvent te dire que c'est ça leur modèle, que c'est comme ça que les choses doivent fonctionner ? Rarement ils le disent. Ils idéalisent beaucoup l'Hexagone. En général, il ne dira pas qu'il était mal traité, mal vu, mal considéré là où il était. (Johanna, 27 ans, mai 2011)

On comprend par ce témoignage que tout ce que dira le retourné sera méticuleusement soumis à un examen de la part des locaux. Pour revenir et être apprécié, il devra se soumettre à une série de prescriptions qui lui interdisent « d'en faire trop ». Il devra donc peser ses mots et soigner son récit, car on exige de lui que son exposé colle aux représentations locales. Autrement dit, on ne tolèrera pas de lui qu'il ne parle de la France qu'en bien. S'il a une expérience globalement positive de la France, il sera tenu de faire mention de ses défauts ou des difficultés des autres Antillais de France à y vivre. Il devra donc faire « deux poids deux mesures ». On ressent ainsi tout le fardeau des représentations passées que les migrants de retour rapportent avec eux. Pourtant, bien que certaines histoires issues des biographies des retournés m'aient paru d'une certaine gravité, tous trouvent une façon de minimiser la portée de ces expériences négatives. Au lieu de nommer la déqualification en fonction de la couleur, on dira par exemple : on voulait « tester mon côté exotique » ou on renverra la ségrégation à d'autres communautés ethnoculturelles, arabes ou africaines.

Ignorance et indifférence

Si des différences apparaissent dans le contenu des entretiens quant aux conditions des Antillais en métropole, allant de la non-reconnaissance du problème à son traitement comme phénomène constituant un enjeu vital, les 15 répondants déplorent unanimement la méconnaissance généralisée des Français pour leurs anciennes colonies et leurs habitants. Cette vexation générale contre l'ignorance de l'outre-mer français se traduit par une critique dans plusieurs récits comme dans celui de Gisèle : « Ca, par contre, c'est peut-être quelque chose dont j'ai souffert en France, c'est cette ignorance de la France envers la Martinique et les autres DOM TOM », sentiment partagé dans cet extrait éloquent à cet égard :

Comme on fait partie des minorités en France c'est plus difficile. Les DOM TOM, ils ne connaissent pas tellement et ils ont des a priori. Ils se demandent si tu as les mêmes diplômes, est-ce que je vais être capable d'apprendre à lire à leurs enfants : donc ils mettent en doute mes capacités intellectuelles. Et oui, les DOM TOM c'est considéré comme (long silence), ce n'est pas ce qu'on pense. C'est-à-dire qu'on a tellement l'habitude de voir le Noir avoir des postes subalternes, donc à partir du moment où ils me voient occuper mon petit poste d'enseignante, eh bien y'a eu des questions. C'est normal. (Véronique, 61 ans, 10 mai 2011)

C'est donc à travers cette forme larvée de tropicalisme, d'îles de vacanciers qui n'intéressent les médias qu'en périodes d'ouragans et de séismes que mes enquêtés expriment avoir ressenti les failles de la citoyenneté française. Cette situation accentue à la longue le hiatus entre une histoire de France apprise par les Martiniquais dans l'enfance et l'indifférence relative pour ces départements pourtant bien français. En outre, un regard transversal sur les histoires de vie des enquêtés démontre qu'une fois en France, le « Pays Martinique » devient le fleuron de l'identité qu'on souhaite défendre. Vues de la France, « leurs affaires », comme s'y réfère Rachel pour exprimer la complexité du tissu social issu des diverses problématiques spécifiques aux DOM, seraient incompréhensibles pour les Français. Or, à son retour, l'émigré en France ne s'attend pas à devoir défendre son expérience française et les avantages qui en découlent. Alors, à son tour, le Martiniquais tendra à perpétuer le mythe républicain et sera en retour blâmé pour son incompréhension de la situation locale. Cette récrimination est renforcée, chez ceux revenus depuis longtemps, par l'inattendu, la

découverte d'un nouveau mal-être : ne plus se sentir membres de la communauté d'appartenance défendue en métropole.

Tension entre individualisme et communautarisme

La France n'aime pas exposer une image d'elle-même scindée ou divisée par des tensions communautarisme ou par des revendications minoritaires. Nous remarquons très clairement un refus du communautarisme chez la majorité des retournés interrogés. Ceux ayant exprimé se besoin de se dissocier de l'espace associatif ou communautaire antillais en France continentale semblent particulièrement plus vulnérables lors de leur retour. D'ailleurs, Honoré, comme 7 enquêtés sur 15, évolua dans un réseau presque strictement composé de métropolitains en Hexagone. Le militaire raconte :

Je n'ai jamais eu d'affectation avec des Antillais, j'ai toujours eu des affectations avec des métropolitains. J'ai toujours commandé des métropolitains, j'avais sous mes ordres des métropolitains. En France, je n'avais que des amis métropolitains. Je n'aime pas ça les communautés. Parfois j'entends certains dire on est mal vu en France. Mais tous mes copains étaient des métropolitains. Pourtant, j'étais le seul Noir là. Pas de problèmes. (Honoré, 77 ans, le 12 mars 2011)

La majorité avoue s'être volontairement dissocié de la communauté antillaise en France pour ne pas se sentir stigmatisé et ont choisi la séculaire voie de l'assimilation pour s'y intégrer. Pourtant tous déplorent à leur retour que la Martinique a perdu sa traditionnelle solidarité et esprit communautaire. Ce sentiment d'ambivalence oscille donc entre deux appartenances, deux grandes narrations qui s'appuient sur toute une série de mythes. Leur retour implique alors une renégociation de la notion de solidarité et de lien communautaire, de la mémoire, de l'ethnicité, mais aussi de l'histoire et des mythes qui l'habitent. Aussi, ceux revenus plus récemment ainsi que les enfants de migrants, eux, semblent prévenus de cet écart, ils s'y attendent. Ils connaissent les termes qui connotent leur altérité (négropolitains). Ils connaissent aussi les histoires de ceux revenus avant eux et ont vu, lorsqu'ils étaient encore en France, des gens rebrousser chemin et revenir s'installer en Ile-de-France. Ce renversement de perception semble d'ailleurs concomitant à l'apparition d'un néologisme à vocation catégorielle et « essentialisante » qui a fait son apparition aux alentours des années 1980 : soit le terme « Négropolitain ».

Le Négropolitain

Le vocable négropolitain se compose de la jonction du préfixe « négro » (Noir) et du suffixe « politain » en référence au « métropolitain » (Blanc de la métropole). Il se réfère à l'individu que s'il se croit Antillais, mais qui en a pourtant perdu les traits sous ses apparats empruntés aux Blancs - traits de caractère, attitudes, etc. La figure du négropolitain renvoie à une altérité particulière, celle de « l'Autre-proche » (Augé & Fabre, 2007) au carrefour de la dialectique du semblable et du différent. Pour Célestine, cette dénomination rend compte d'une « mise à distance imposée » qui « est ressentie comme un rejet hors de la communauté » (Célestine, 2004 : 30). Autrement dit, ce marqueur différentiel sous-tend la volonté de la communauté martiniquaise de se distinguer vis-à-vis de la culture métropolitaine en faisant référence à un individu qui a subi un réaménagement de son système de représentations en incorporant des traits comportementaux ou culturels du « métropolitain ».

De fait, ce terme évoque une façon d'être à laquelle personne ne souhaite être identifié. Le vocable est souvent perçu par les retournés comme dépréciateur et blessant tel que l'évoque Jeanne (55 ans) : « Quand je venais, on m'appelait négropolitaine. Je ne supportais pas ça. C'est péjoratif. J'étais vexée de me faire appeler comme ça de me sentir étrangère dans mon pays. ». Or, certains plus pragmatiques, considèrent comme Richard que le qualificatif : « permet à l'Antillais de dire que lui n'est pas pareil et à celui qui revient de se différencier de l'Antillais ». Toutefois, bien que certains n'y voit pas une insulte, du côté local, on accuse le négropolitain revenant vivre sur son île natale de « broder », c'est-à-dire d'essayer tant bien que mal d'endosser les codes antillais ; tentative qui ne dupe personne tant le décalage leur apparaît flagrant et le retranche du côté de l'« outsider », du noir assimilé. Il s'agit donc d'un symbole d'assignation identitaire imposé en réaction à de nouvelles démarcations de l'identité française au sens large.

Somme toute, une distance culturelle s'est progressivement creusée entre résidents des DOM et résidents de la métropole, au point que Zobda-Zebina (2008), radicale, postule une « incommunicabilité » entre les deux « communautés ». Elle soutient cette hypothèse en s'appuyant sur l'apparition de nouveaux termes pour désigner l'Autre, soit réciproquement les « typiks » pour ceux demeurés dans les îles ; et les « négropolitains » de la métropole assimilés à la culture française.

Conclusion

Une chose est certaine, l'admiration autrefois conférée aux premier retournés s'est littéralement démysthifiée, au point où l'on peut parler d'eux aujourd'hui comme des outsiders, des étrangers, des négropolitains. Cet article a proposé d'examiner les déterminants ayant concouru à détériorer l'image des migrants de retour en terre natale et de reconstituer l'imagerie populaire autrefois associées aux protagonistes du retour (et de façon concomitante, à la République française) pour offrir une meilleure lisibilité de la condition présente des retournés martiniquais. Nous avons vu que le retour acquiert une dimension particulière dans le contexte de ces itinéraires pluriels de mobilité de « citoyens de couleur » qui expérimentent souvent un double rejet social et ce, sans même s'être écartés de leurs frontières nationales. En ce sens, ces diverses dynamiques ont contribué à dissoudre le mythe du retour. Le retour est ainsi appréhendé par les Antillais de France qui

reviennent de nos jours plus pour des motifs d'ordre restrictifs (surtout familiaux), mais non pas en vertu d'une projection fantasmée de leur terre d'origine.

Somme toute, l'attitude à l'endroit de la France et, par extension, des Antillais de France, a subi, au cours des dernières décennies, de radicales transformations. Le « débarqué », qui focalisait l'attention de sa communauté, a perdu peu à peu de sa superbe dans l'imagerie populaire d'une société en pleine mutation. La similarité des témoignages a permis de dresser un portrait de cet « Autre » intériorisé et mythifié et d'analyser les causes de sa déchéance symbolique: la fin du mythe de la réussite via le constat de la précarisation des Antillais de France, les contradictions du mythe républicain via le constat que la citoyenneté française n'est pas un gage inaliénable d'égalité et l'ignorance et l'indifférence française par rapport aux DOM.

Aussi, c'est à travers ce double désir d'assimilation et d'affirmation de ces spécificités - qui à première vue semble antagonique – que le mythscape républicain n'a de cesse que de se renégocier à travers les pratiques, discours et représentations au carrefour et dans les enchevêtrements du métarécit national et des histoires particulières, des tensions entre assimilation et ethnicité et des dissensions identitaire entre Francité/Universalité/Unicité et Antillanité/Particularité/Pluralisme comme autant de dialectiques qui doivent être regardées sous l'angle d'une relation contextualisée.

Bibliographie

Balibar, E. (1997). Y at-il un" néo-racisme. *Race, nation, classe*, 27-41.

Bancel, N., Blanchard, P., Vergès, F. (2003) *La République coloniale. Essai sur une utopie. Paris : Bibliothèque Albin Michel Idées.*

Bancel, N. (2010). *Ruptures postcoloniales: les nouveaux visages de la société française*. Paris: La Découverte.

Bayart, J. F., Bertrand, R. (2006). De quel « legs colonial » parle-t-on? *Esprit*(12), 134-160.

Bell, D.S. (2003). Mythscapes: memory, mythology, and national identity. *The British journal of sociology*, *54*(1), 63-81.

Bertaux, D. (1981). *Biography and society: the life history approach in the social sciences*. London: Sage studies in international sociology; 23.

Bessy, P. Riche, C. (1993). Le retour au pays pour la retraite des personnes nées dans les DOM. Une enquête sur les intentions. *Economie et statistique, 270*(1), 51-61.

Bidet, J., & Wagner, L. (2012). Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, (23).

Bonniol, J. L. (2006). Situations créoles, entre culture et identité *in Situations créoles. Pratiques et représentations* (pp. 49-59). Québec: Nota bene, Collection Société.

Boubeker, A. (2012). Les mondes de l'immigration des héritiers. *Multitudes*, (2), 100-110.

Célestine, A. (2009). *Mobilisations collectives et construction identitaire: le cas des Antillais en France et des Portoricains aux Etats-Unis*. Doctorat, IEP de Paris, Paris.

Citron, S. (2008). *Le mythe national: l'histoire de France revisitée*. Editions de l'Atelier.

Chivallon, C. (2005). L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public: enjeux et significations. *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* (5), 64-81.

Constant, Tremblay, J. M. (2005). Fred Le débat public autour de l esclavage: conflits de mémoires et tensions sociopolitiques.

Cottias, M. (2005). Et si l'esclavage colonial faisait histoire nationale? *Revue d'histoire moderne et contemporaine, 52*(4), 59-63. Retrieved from CAIRN website: www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2005-5-page-59.htm.

Elias, N., & Scotson, J. L. (1994). *The established and the outsiders: a sociological enquiry into community problems* (Vol. 32): Sage Publications Ltd.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du seuil.

Fassin, D. (2002). L'invention française de la discrimination. *Revue française de science politique, 52*(4), 403-423.

Fassin, D., & Fassin, E. (2006). *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française.* Paris: La Découverte.

Giraud, M. (2010). «Question noire» et mémoire de l'esclavage. *Cahiers d'études africaines*(2), 677-706.

Grosfoguel, R. (2002). La problématique intégration des Portoricains aux Etats-Unis. *Hommes et Migrations, Diasporas caribéenne*(1237), 91-100.

Hajjat, A. (2011). Port du hijab et «défaut d'assimilation». Étude d'un cas problématique pour l'acquisition de la nationalité française. Sociologie, 1(4), 439-455.

Hovanessian, M. (1998). La notion de diaspora. Usages et champ sémantique. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, (72-73), 11-30.

Hurtado-Beca, C. (1992). Le deuxième exil: le retour au pays. *Hermès (Paris. 1988), 1991, N° 10, fascicule thématique" Espaces publics, Traditions et Communautés".*

Juteau, D., & Lee, D. J. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. PU Montréal.

Larcher, S. (20 février 2009). Les Antilles françaises ou les vestiges de l'Empire ? Les aléas d'une citoyenneté sociale outre-mer. *la vie des idées.fr*. [En ligne] http://www.laviedesidees.fr/Les-Antilles-francaises-ou-les.html (Consulté le 12 septembre 2012).

Laventure, L., Durpaire, F., Giraud, M., Numa, G., Perri, P., Melyon-Reinette, S., & Romana, S. (2009). *La révolution antillaise: quelle place pour l'Outre-mer dans la République?* Paris: Editions Eyrolles.

Marie, C.V. (2005). Le cinquième DOM: mythe et réalités. *Pouvoirs*(113), 171-182.

Mbembe, A. (2000). À propos des écritures africaines de soi. *Politique africaine*, (1), 16-43.

Memmi, A. (2004). *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*. Paris: Gallimard.
Nicolas, T. (2001). La circulation comme facteur d'intégration nationale et d'«hypo-insularité»: le cas des Antilles françaises. *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux, 54*(216), 397-416.
Piantoni, F. (2009). Marquages territoriaux et catégories sociales dans l'espace ultramarin français. *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique,* (6).
Sainte-Rose, P. L. (1983). *Le jeune Antillais face à la migration*. Paris: Editions caribéennes.
Sayad, A., & Bourdieu, P. (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*: Bruxelles : De Boeck Université.
Sayad, A. (1999). La double absence. *Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, 327.
Schaeffer, F. (2001). Mythe du retour et réalité de l'entre-deux. La retraite en France, ou au Maroc? *Revue européenne de migrations internationales, 17*(1), 165-176.
Schnapper, D. (2004). La République face aux communautarismes. *Etudes*, (2), 177-188.
(2005). Les troubles de la mémoire. *Cahiers d'études africaines*(3), 1143-1177.
(2008). Les transformations des «Post-colonial studies». *Hermès 51*.
Tripier, M. (2004). L'immigré, analyseur de la société (note critique). *Terrains & travaux*, (2), 173-185.

Notes

1] Si l'utilisation du vocable « Métropole » peut paraître douteuse ou anachronique, son usage demeure néanmoins récurrent et donc opérant dans les DOM, ce pourquoi je me permets d'en faire usage tout au long de ce travail.

2] Entendu par l'auteur: "as a story that simplifies, dramatizes and selectively narrates the story of a nation's past and its place in the world, its historical eschatology: a story that elucidates its contemporary meaning through (re)constructing its past." (Bell, 2003: 75).

3] Pour aller plus loin, citons les travaux de Vergès (2005) ou de Chivallon (2005) critiquant ces historiens « théoriciens d'État », accusés de minimiser la portée des traites transatlantiques, de l'esclavagisme et du colonialisme.

4] L'émergence de l'intérêt pour la question de l'intégration vers la fin des années 1980, pour la discrimination vers la fin des années 1990, puis le retour de la question dans sa reformulation à travers le filon de l'identité nationale dans les années 2000 préfigurent une série de nouveaux problèmes dont l'absence d'antériorité conceptuelle peut donner l'impression d'assister à de nouveaux phénomènes.

5] L'œuvre de Sayad eu en outre le mérite, tel que l'indique M. Tripier (2004) d'ouvrir le champs de la sociologie de l'immigration à des perspectives théoriques non plus confinées aux problèmes que pose leur présence sur les sols nationaux mais de l'élargir et les arrimer à des théories plus générique des rapports sociaux de groupes telles que celles d'Erving Goffman portant sur la stigmatisation, ou de Norbert Élias sur les logiques d'exclusion.

6] Le mythe du retour trouve résonnance dans l'imaginaire de la diaspora juive Hovanessian (1998), i.e dans un lieu d'origine mythique et dans un mythe de l'identité originelle. La même opération se traduit de la mère Afrique : « Dans une large mesure, le mythe du retour (le back to Africa movement) est à la base du mouvement panafricaniste. Pendant longtemps, la persistance de ce mythe et l'idée selon laquelle l'on ne peut être africain qu'en Afrique empêcheront de traiter de la réalité diasporique autrement que sur le mode de l'exil et de la culpabilité. » (Mbembé, 2000)

7] « (...) à savoir la divergence des mentalités et des sensibilités, la déception à l'égard de l'accueil reçu, et parfois le sentiment d'exclusion poussent à la nostalgie du pays d'accueil. » (Hutardo-Beca, 1992 : 257). Pour Hutardo-Beca, il s'agit d'un processus douloureux, sans fin réelle et souvent mal compris par ceux qui sont restés au pays. Il s'ensuit une longue période de distanciation, au cours de laquelle il est devenu à nouveau étranger, exilé, mais cette fois dans le pays qu'il croyait être le sien. En décalage constant, il peine à comprendre les autres et surtout, à se comprendre lui-même.

8] Sept participants sur ces neuf sont concernés par un retour a posteriori d'un événement déclencheur en vertu de motifs familiaux (décès ou maladie d'un parent, divorce en métropole, naissance et/ou besoin de support familial, etc.). Dans quatre cas sur sept, la décision de revenir fut portée par un conjoint(e) métropolitain(e), mue par le désir d'aventure, d'exotisme, de meilleure « qualité de vie », ou pour favoriser une reprise des liens avec la famille du partenaire.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

LE MYTHE ET LA CRITIQUE DU MYTHE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

Ana Rita Di Barnaba

hannah@autistici.org
Maîtrise en Sciences de la Communication, Université de La Sapienza- Roma ; Prof. à l'Ecole « Chantemerle » de Suisse.

Le mythe trouve un écho dans la psyché collective et éveille, en même temps, l'imaginaire et la logique de l'être humain. Ancien rappel à ses deux formes structurales : la logique d'origine aristotélicienne par exemple, et l'interprétation. Sa texture communicative est un récit qui évoque la puissance de la *phoné* (la voix) et de l'écriture pour sa force narrative capable de fonder une pratique sociale.

« *Un mythe se rapporte toujours à des événements passés avant la création du monde [...] ou [...] pendant les premiers âges [...] en tout cas [...] il y a longtemps [...]. Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que les événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur.* [...]La structure temporelle du mythe est double, historique et anti-historique...»[1]

Le mythe *signe* l'existence dans la mort. Il est une révocation d'une absence corporelle, d'un défaut substantiel, défaillance de matière. En passant par sa narration, la voix donne une sorte de corporéité oblique, de présence indirecte à son être, à son exister. Les histoires se *personnifient* grâce à leur puissance narratrice. La fonction, la plus importante du mythe est le *partage*. Partager un langage symbolique qui permet de reconnaître pour pratiquer. Reconnaître quelque chose en dehors du temps et de l'espace, une narration qui voyage dans les labyrinthes des récits de gens inconnus et qui enseignent au Monde. Je ne pourrai jamais voir ce que tu vois. Je ne pourrai jamais sentir ce que tu sens, mais il y a des traces générales pendant l'histoire du monde, dans lesquelles je me reconnais avec toi. Avec l'*autre*. Je reconnais à travers l'autre, à travers sa voix, sa narration, les émotions que j'éprouve singulièrement, dans une façon absolument 'unique et irrépétible' [2] . C'est extrême tout ça, c'est le regard à l'inverse de la conscience du monde qui se déroule dans l'existence humaine de chacun grâce et seulement à la liaison avec le monde externe, avec sa voix. Un des moyens, que l'on peut affirmer le plus important, le plus original et authentique, la source qui a donné la vie aux narrations contemporaines et aux passages du code linguistique dans l'humanité entière est, et reste toujours la forme du mythe. Il répète quelque chose et en le disant, l'essence de l'histoire est évoquée, le mythe dévoile et révèle quelque chose de déjà connu, mais oublié ou pas encore traduit, pas encore codifié dans les consciences. Seulement à la fin du procès narratif nous nous en apercevons, nous saisissons un sens qui a toujours été

présent dans l'existence des gens. La prise de conscience à travers la narration implique une pratique, vraie fonction, but du mythe, une sorte d'« initiation à la vie ». Et aujourd'hui ? Voilà un des problèmes sur lequel nous concentrer : *fonction et crise du mythe.* Il faut commencer par la pensée de J.F. Lyotard [3] et précisément par le bouleversement du savoir et la fin du pouvoir hégémonique des métarécits de la modernité. Tout ceci se développe à travers la crise du pouvoir narratif qui signe le passage de l'époque industrielle à celle de la « mondialisation ».



Le tableau a été réalisé par Antoine Bourgeois

Sur le fond de cette problématique s'inscrit aussi la vision du *partager* comme fonction primaire du mythe : en réalité nous sommes d'accord sur les contenus du mythe? Nous les partageons réellement ou nous les subissons simplement ? S'il y a la voix, donc il y a la narration, il y a nécessairement l'interprétation, un procès dynamique, actif, qui nous met dans la position de ne pas être seulement soumis à la vie. Et aujourd'hui? Et avant? Si nous pensons à l'origine historique du mythe occidental, à la Grèce Antique, nous ne pouvons pas nier l'importante fonction formative, *paideutique* (pour l'individu, modelé en face du miroir de la réalité) que les narrations mythologiques avaient pour les cultures humaines. C'était l'art et l'apprentissage à la vie, c'était le récit de la réalité à la réalité pour la faire connaître, c'était le réflecteur de la vie de l'homme, l'étang de Narcisse, vue avec les yeux de l'homme. C'est l'homme qui se regarde dans les yeux et qui se donne la possibilité d'une vision globale de soi-même à travers le monde externe et ses procès mentaux. Mais il ne faut pas, une fois arrivés jusqu'au bout [4] de la montagne, redescendre et remonter le rocher pour l'éternité. L'homme comme ça, risquerait de se perdre entre les flots d'un sablier.

Tournier attribuait à la mythologie non seulement une fonction sociologique, mais il faisait reconnaître l'incidence « biologique », car l'homme s'humanise par la mythologie : elle est la seule chose que lui permet de se détacher de l'animal. La narration mythologique édifie l'homme sur le plan sexuel, sentimental et cérébral ; donc sociologique, anthropologique et psychologique [5]. *« Le mythe, c'est tout d'abord un édifice à plusieurs étages qui reproduisent tous le même schéma, mais à des niveaux d'abstraction croissante. »* C'est toujours la pensée de Tournier qui *parle* en se rapportant, précisément, au mythe de la caverne de Platon. Il y a plusieurs niveaux d'interprétation dans le mythe, il peut nous apparaître comme une histoire pour enfants, une théorie de la connaissance, une histoire morale et aussi métaphysique, sans jamais cesser d'être toujours la même histoire, ou presque. Le mythe est propre à une culture. Claude Lévi-Strauss appelle des « mythèmes » les convergences que nous notons en faisant la comparaison entre les histoires mythologiques de différentes cultures. La mythologie, avec sa façon de s'exprimer, permet le passage de l'abstrait au concret, du divin au réel, de la métaphysique à la réalité, c'est son histoire déclarée. Elle est traduite, validée et transmise par l'humanité à l'humanité. Tout ceci implique des risques : le bouleversement de l'homme et de la culture humaine que le passage des époques ont marqué, a impliqué la destruction du mythe à travers le renouvellement de codes linguistiques, sociaux et psychologiques. On pourrait hasarder des implications aussi sur le plan biologique si on pense au clonage ou aux cellules staminales. Nietzsche affirmait que la pensée mythique « s'effacerait au fil du temps ». Tournier conçoit les fictions littéraires comme les héritières du mythe. Le mythe passe dans l'Art. Il devient presque invisible dans la forme de la présence (directement liée à l'expérience du sujet). Le mythe *s'esthétise.*

Il prend une valeur plus esthétique dans sa narration. Il faut utiliser, pour le comprendre [6], une sorte de « phénoménologie du mythe » toujours en rapport avec son archéologie. Après avoir tué les dieux mythologiques, la narration du mythe se divinise dans les représentations de soi-même toujours en racontant la même histoire : l'histoire de l'homme à l'homme, toujours en débordant dans les limites d'espace et de temps. Comment alors pouvons-nous déchiffrer les sens des contenus du mythe aujourd'hui ? Comment pouvons-nous apprendre la nouvelle fonction formative du mythe ? Le mythe de la mode par exemple, comment l'expliquons-nous ? Seulement en changeant les schémas généraux de la compréhension de la vie de l'Homme. Nous pouvons arriver à nous expliquer les nouveaux codes des messages. Le risque, dans ce cas-là, pourrait être une désorientation de l'homme qui ne peut plus faire confiance aux codes *anciens* et à ses

narrations et qu'il soit avalé par la futilité de la contingence, par des « fausses idoles ». Contingence qui amène à une forme de consommation inconsciente, fondée sur l'usure du désir avant sa prise de conscience [7] . Si l'homme perd les fondements du mythe, il risque aussi de perdre la structure permanente du mythe qui est indispensable pour la pratique du *comprendre* de l'être humain. Le monde extérieur peut nous expliquer notre rapport avec lui-même ? « Un contexte n'étant jamais absolument déterminable, il ne peut pas servir de protocole pour un code » [8] . L'homme a toujours besoin de moyens interprétatifs forts et déterminables pour extraire les sens de la réalité, pour apprendre et pour pratiquer, ou plutôt pour apprendre à se pratiquer.

Notes

1] C.L. Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 231.

2] M. Frank, *Stil in der philosophie* ,Reclam, Stuttgart, 1992.

3] J. F. Lyotard. ,*La Condition postmoderne - Rapport sur le savoir*, éditions de Minuit, Paris, 1979.

4] Le sens se réfère au jeu de mots entre *bout* et *but* d'un texte de J. D. Derrida *Les fins de l'homme*, «Marges de la philosophie», Minuit, Paris 1972.

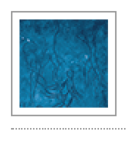
5] Tournier raconte que, quand il écrivait *Les Météores* et qu'on l'interrogeait sur le sujet de son prochain roman, il répondait « c'est l'histoire de jumeaux parfaitement ressemblant ». Et ses interlocuteurs d'ajouter qu'eux mêmes connaissaient des cas semblables. «Il était bien inutile que j'entre dans les détails de mon projet. On les connaissait déjà, on me les récitait à l'avance. Je me félicitais : c'était la preuve que mon sujet était de nature mythologique».

6] Voir question du « comprendre » de Gadamer. H.G. Gadamer, *L'Art de Comprendre*. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991.

7] Voir les études de Freud sur la frustration du désir.

8] J. Derrida, *Avoir l'oreille de la philosophie* (entretien de Jacques Derrida avec Lucette Finas pour la Quinzaine Littéraire du 16- 30 novembre 1972).




DOAJ Content



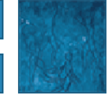
M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

newsletter subscription
www.analisiqualitativa.com
send e-mail to
newsletter@analisiqualitativa.com





info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018






Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

LE POUVOIR DES MYTHES DANS LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE POSTMODERNE : DES CRÉATIFS AU SOCIAL, DU SOCIAL AU MYTHE

Françoise Piot-Tricoire

Françoise.tricoire@univ-angers.fr
Université d'Angers, enseignant-chercheur en sociologie, UMR 6590 ESO « Espaces et Sociétés ».

La fonction d'imagination est à la base du processus de la conscience et se révèle être la marque de l'esprit humain. Elle produit le contenu de l'imaginaire : symboles, archétypes, mythes. L'activité mythique en particulier est une nécessité anthropologique. C'est parce que l'homme sait qu'il va mourir, que son souci fondamental est de faire « passer le temps », de conjurer l'angoisse du temps qui passe et qui le rapproche inéluctablement de la mort, en amenant le temps sur le terrain où il sera le plus facilement combattu. L'activité mythique confère un sens à la vie, donne un but à son existence. L'homme est ainsi un fabricateur de dieux. Il crée une imagerie sacrée et symbolique qui se glisse sous les traits des discours d'artistes, des mouvements citoyens, des créatifs en tout genre. Le mythe tient à la fois du discours et du symbole. Le discours, constitué en texte, n'en possède pas moins un patron (pattern) mythique et symbolique. Ainsi le mythe, de par son activité symbolique, ne démontre pas. Il fonctionne par imprégnation, il martèle les consciences en répétant ses leçons pour les persuader. La méthodologie consiste à réunir et analyser un corpus de textes, d'images, de discours qui s'imposent dans la société française actuelle, issu d'acteurs qui constituent l'élite créative de la société : tendanceurs de mode, artistes, créatifs, mais aussi d'actions et de discours citoyens. Les artistes « matérialisent l'impalpable esprit environnant » (Maffesoli, 1990). Ainsi partagent-ils une même communauté d'esprits, de valeurs et d'imaginaires avec l'ensemble de la population et expriment par leur capacité créative les ruissellements imaginales de la société.

Les leçons des mythes postmodernes

Le mythe prométhéen, mythe dominant de la société industrielle moderne arrive à saturation et se fait submerger par les eaux du régime de l'image jusqu'alors refoulé. De nouveaux mythes font leur lit. Leurs ruissellements coulent dans la société comme autant de leçons socioculturelles, « mentalitaires » et imaginales.

Les leçons socioculturelles

La nature du lien social entre les individus est une base socioculturelle implicante. Durkheim, Tönnies, en ont fait un axe de réflexion privilégié pour penser les changements sociaux marquant le développement de la

société moderne. Nous vivons actuellement une telle époque de mutation qui s'exprime dans tous les champs de l'activité humaine et en premier lieu dans le lien social.

La multiplication de micros-groupes sociaux souvent mus par la seule volonté d'être ensemble pour partager des goûts communs (festivals, événements sportifs, flash-mob…) et accompagnés par les réseaux sociaux digitaux, est une caractéristique majeure de l'organisation sociale post-moderne. Ce phénomène de tribalisme (Maffesoli, 1988) est aussi défini par le caractère éphémère de ces groupes et un zapping relationnel. Loin des engagements et des relations contractuelles générés par les cadres de sociabilités classiques (syndicats, paroisse, famille…), les micros-groupes sociaux postmodernes trouvent leur raison d'être dans la liberté d'aller et de venir, de participer ou de se retirer, d'être de multiples groupes à la fois.

L'individu construit une identité plurielle à partir d'identifications multiples. L'usage du pseudonyme et de l'avatar dans l'utilisation d'internet permettent de se confectionner et de vivre plusieurs identités en parallèle. De la même façon, la mode vestimentaire rend possible l'expression de différentes facettes de sa personnalité et de donner à voir différents personnages en fonction de ses envies et des contextes changeants de la vie sociale. L'époque moderne a fait prévaloir l'idée d'un individu libre parce qu'indépendant des autres et se suffisant à lui-même. Les attaches communautaires étaient dans l'idéologie républicaine une entrave à la liberté. La conception d'une identité « une et indivisible » fait place aujourd'hui à une identité syncrétique, « l'altérité est aujourd'hui vécue comme nécessaire pour devenir soi-même » (Hugon, 2010). Les micros-groupes sociaux auxquels les individus participent fournissent des cercles d'identification multiples où l'on tient des rôles sociaux. Les nouvelles technologies donnent la possibilité d'avancer masquer et de se retirer du jeu social, de maîtriser la distance avec les autres, ou de changer de cercle social comme bon nous semble.

La conception moderne, selon laquelle vivre sous le regard des autres est un enfer, a vécu. Pour vivre heureux, il ne s'agit plus de vivre caché mais au contraire de se mettre en scène, de montrer des parties de soi jusqu'alors jugées intimes et demeurées cachées. Ce désir d'extimité (Tisseron, 2001) se manifeste sur les réseaux sociaux, blogs, émissions télévisuelles de téléréalité, émissions confessions dans lesquels l'individu se donne à voir sous ses multiples facettes, réelles ou imaginées, toujours mises en scène. L'enjeu est de partager, échanger, s'exprimer, même et surtout si l'on a rien à dire, afin d'attirer l'attention, susciter l'intérêt, former une communauté.

Les caractéristiques communautaires idéales-typiques mises en évidence par Tönnies et Litt, soulignent la qualité charismatique du lien social. L'affectif et les sentiments président à la formation du lien qui fait vivre une « communauté d'esprit » animée par des relations vivantes, chaudes et proxémiques. Ainsi pour Tönnies, le rapport à l'autre communautaire résulte d'un « état primitif et naturel » (Tönnies, 1944). C'est au sein de la famille que s'exprime d'abord l'instinct du plaisir compris comme volonté de vivre, de se nourrir et de se reproduire. Le plaisir des sens est l'expression d'un vouloir-vivre profond et essentiel, issu d'une « volonté organique ». Ces relations communautaires caractéristiques des micros-groupes sociaux contemporains dessinent le phénomène social du tribalisme. Ces relations sont un horizon idéal pour bien des individus. Leur récurrence dans le temps évoque le mythe de la communauté.

La prégnance sociale de ce mythe s'exprime non seulement dans l'organisation sociale de la société mais aussi dans le mode de vie où les plaisirs de la chaire et la valorisation des sens prennent une place considérable. L'esthétisation de l'existence ne fait aucun doute lorsque l'on observe l'importance accordée à la forme, plutôt qu'au fond, au packaging plus qu'au contenu, dans une société où l'on est que si l'on communique une image, un message. Le nombre de revues spécialisées en design, décoration d'intérieur, architecture, mode, lifestyle… continu à s'accroître. Le culte des apparences n'est désormais plus à démontrer. Un autre élément d'importance dans cette valorisation des sens est l'importance accordée à la chaire. Les émissions télévisuelles font la part belle ces dernières années au « top chef », « masterchef », au « dîner presque parfait », la littérature « cuisine et gastronomie » abonde, les chefs ouvrent aux ménagères leur cuisine pour des ateliers d'apprentissage de savoir-faire. Après le fast-food et la pause alimentaire forcée et bon marché, la prise en compte du plaisir semble resurgir comme motivation de l'acte alimentaire. Il est aussi support de convivialité et de divertissement médiatique.

Le mythe de la communauté implique aussi des valeurs de partage et de solidarité. Des initiatives citoyennes ou associatives développent des actions de jardins partagés. A la différence des jardins ouvriers et des jardins familiaux, les jardins partagés ne sont pas le fruit d'une mise à disposition par la collectivité mais d'échanges entre particuliers. Le jardin partagé est un phénomène urbain qui implique toutes les catégories sociales et prend des formes différentes. L'expérience actuelle des jardins partagés à Nantes implique des personnes à la retraite possédant un jardin mais ne pouvant plus le cultiver et majoritairement des femmes à la recherche d'un jardin productif vivrier ou un carré de potager pour leur loisir. Dans la même veine, les systèmes d'échanges locaux, échanges de services non monétarisés, et des sites de co-recyclage, se développent dans un esprit de troc où l'on donne et récupère gratuitement des objets en tout genre. Le partage citoyen, entre particuliers, en dehors d'institutions ou de cadres formels se réactualise. Le contexte économique incite les ménages à faire des économies, le contexte social à sortir de l'isolement, le contexte culturel à pondérer la valeur individualiste.

Les leçons mentalitaires et imaginales

Un autre angle de vue est de s'intéresser aux valeurs de la société post-moderne. Celles-ci participent de la constellation symbolique qui mène à la lecture des mythes.

Alors que le mythe de l'abondance, la conception d'un monde infini et de ressources inépuisables a profondément marqué l'esprit du monde moderne, artistes contemporains, citoyens, créateurs dénoncent la

profusion, le comportement compulsif d'accumulation, la consommation déraisonnée. Cette tendance culturelle valorise la frugalité, la simplicité volontaire, le minimalisme. Une littérature importante se situe dans ce courant : Paul Ariès (2010), Dominique Loreau (2009), Serge Mongeau (2005), Pierre Rabhi…. Ce courant exprime la lutte contre le formatage commercial et publicitaire, il fait aussi l'objet de militantisme associatif ou simplement de mouvements citoyens qui organisent des actions comme la journée sans achat, la rentrée sans marque, les semaines sans télé… Ce mouvement né au Québec à la fin des années 90 s'étend désormais en Europe. C'est en réponse à un monde que l'on sait désormais fini, des ressources épuisées, des espèces vivantes disparues, que l'on s'attache à ralentir le rythme de consommation, destruction, pollution. C'est aussi parce que l'on s'est épuisé dans un monde plat, sans épaisseur relationnelle, spirituelle et qui n'est plus porteur de sens collectif, que l'on aspire à nouveau à penser, à développer l'être à distance de l'avoir. Le sens de la vie ne nous est pas donné dans les objets que nous consommons. Ceux-ci nous confèrent au mieux une promesse tiède de bonheur fugitif. En revanche, il peut se trouver pour bon nombre de citoyens dans la contre-culture frugale et minimaliste. Alain Delorme, artiste photographe, dénonce dans le cadre de ses expositions « *totems* », le rêve consumériste, l'absurdité matérialiste et l'amoncellement de totems capitalistes. Des créateurs comme Hannah MacGibbon pour la marque Chloé (collection printemps-été 2011), Phoebe Philo pour la marque Céline ou Calvin Klein expriment dans le secteur de la mode vestimentaire leur attachement au minimalisme, à la sobriété, voire au rigorisme pour certains critiques de mode.

Selon une étude Sciforma et Zebaz de mai 2012, 89 % des Français se disent submergés d'urgences. Alors qu'en un siècle la vitesse de transfert des informations a été multipliée par 10 millions, la vitesse des moyens de transport décuplée, le rythme social s'est lui aussi accéléré à la mesure de l'augmentation de la vitesse technique. Changement d'emploi, de formation, de conjoint, de lieu d'habitation, la mobilité est devenue une contrainte pour pouvoir s'adapter aux changements techniques, sociaux et culturels de la société. Hartmut Rosa (2010) analyse ce phénomène d'accélération du rythme social comme l'expérience majeure du siècle. Il montre, comme d'autres chercheurs (Hersent, 2003), que le changement culturel est si rapide que le style culturel se transforme en moins d'une génération. Il n'est plus question pour les jeunes générations, natifs du numérique, d'adopter le modèle social de l'identification aux adultes, mais celui de l'expérimentation, dans le cadre d'une transmission culturelle horizontale. L'avantage est donné aux jeunes qui s'apprennent mutuellement plutôt qu'aux aînés, dans une société de la nouveauté et de l'inédit dans laquelle l'expérience ne sert pas. Le jeunisme, valeur phare de la société postmoderne, condamne au vieillissement prématuré et à « danser de plus en plus vite pour rester à la même place ». Des artistes contemporains, comme Hussein Chalayan (Inertia, Printemps-été 2009) exprime cette vitesse qui est devenue l'essence de notre vie au quotidien. Il représente de différentes façons le crash qui est le résultat de ce mode de vie au pas de charge et de l'urgence plus que jamais croissante.

En réaction à cette accélération du rythme social, une contre-culture émerge : la *slow life* ou l'éloge de la lenteur. Un nouveau rapport au temps s'installe et sous-tend de multiples tendances culturelles. L'engouement pour la randonnée pédestre ces dernières années correspond à cette volonté de « se laisser à nouveau traverser par le temps, de ne pas le fuir, de ressentir le flux des heures qui s'étirent, de faire l'expérience de l'infini de l'instant » (Erm, 2010), analyse partagée par Le Breton (2012) qui montre que marcher fait l'éloge de la lenteur et permet aux randonneurs d'éprouver un autre rapport au temps, durant une période de décompression, qui nous permet soit de repartir de plus belle dans notre vie sociale, ou de prendre la distance nécessaire à notre équilibre physique et psychologique. Ce ralentissement volontaire de la vitesse signifie que nous sommes au tournant de notre civilisation. Bien des limites ont été atteintes : limites physiques et psychologiques d'un rythme effréné où le *burn-out* guette chacun, limites naturelles d'un écosystème dans lequel les ressources sont puisées avant d'avoir le temps de se renouveler, limites économiques dans système capitaliste en crise, limites spirituelles d'une société qui a perdu son sens, son projet collectif, son horizon idéal.

La *slow life* s'exprime aussi dans le mode alimentaire. Outre la *slow-food*, volonté du bien-manger que nous avons déjà évoquée, les « locavores » privilégient les circuits courts et locaux, du producteur au consommateur. C'est ainsi valoriser les produits du terroir et les producteurs locaux, respecter la saisonnalité. Le développement rapide de la consommation de produits biologiques manifeste cette volonté de se rapprocher des rythmes naturels qui permettent la maturation. L'homme en tant que mammifère fait partie intégrante de la nature qui possède ses rythmes propres garantissant l'équilibre de l'écosystème. La *slow life* n'est autre que la redécouverte du temps de la maturation pour l'homme et son environnement naturel.

Un autre rapport au temps s'installe donc dans lequel on tente de privilégier l'ouverture à soi, et l'attention sur le temps présent. La médiation est aujourd'hui pratiquée par 20 millions de personnes aux Etats-Unis, elle se développe en France dans les entreprises et les hôpitaux. Elle est un outil thérapeutique contre l'anxiété et la dépression en permettant de mieux faire fonctionner les processus mentaux. Mais elle est aussi pratiquée au quotidien par de plus en plus de personnes. Entre philosophie zen et yoga, la méditation de pleine conscience, ou *mindfullness* permet de s'ancrer dans l'instant présent et d'être attentif à soi, aux manifestations émotionnelles, physiques, psychiques de son être.

Dans le secteur industriel de la mode, l'entreprise Zara, même si elle fait figure d'exception, représente au mieux la *fast-fashion*. Un produit peut être créé en cours de saison et livré en boutique 8 semaines plus tard. Ce système de création, fabrication, distribution mis au point pour répondre à l'ADN de réactivité de la marque a été un modèle de chaine logistique pour bon nombre d'entreprises. Aujourd'hui, ce schéma est remis en cause par l'augmentation des coûts d'approvisionnements mais surtout par la demande de consommateurs sensibles au respect de l'environnement et des hommes. La problématique consiste à limiter les trajets de matières ou produits sur la planète, rapprocher les lieux de confection des lieux de



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

consommation, porter attention aux conditions de fabrication des produits, tant pour l'environnement que pour les hommes qui font partie de cette chaîne logistique. Le secteur de la *slow-fashion* se développe en même temps que les labels et certifications en mode éthique, responsable, biologique. L'achat et la demande de produits biologiques et éthiques ne cessent de progresser partout en Europe depuis ces dernières années. Cette tendance constitue une des ramifications de la *slow life*.

Le tourisme est une des activités représentatives de l'époque moderne. L'avènement du tourisme de masse a généré un large accès à un grand nombre de destinations touristiques. Le touriste classique, pour rentabiliser au mieux son investissement, se montre vorace d'activités, de sites, de lieux à parcourir au pas de course. Ce profil classique tend à laisser sa place à un touriste gourmet qui prend le temps de découvrir, se ressourcer et s'imprégner du lieu. Ce *slow tourisme* répond aux besoins d'une nouvelle catégorie de personnes. « Il réhabilite la lenteur, la durée, le périple au ralenti, le séjour de tranquilité » (J. D. Urbain, 2011). La tendance du tourisme durable s'exprime du côté des organisations touristiques à travers une multitude de labels : écolabel européen, la clef verte, Grand Site de France. Ceux-ci témoignent de la volonté de certains acteurs du système touristique de prendre le tournant de la 3ème révolution touristique, celle du tourisme durable.

Nos pérégrinations mentalitaires nous conduisent à observer un réinvestissement du passé. La tendance du *vintage* s'impose dans les produits de mode : textile, habillement, mobilier, automobile, revisitent des motifs et formes du siècle passé. Vêtements et accessoires actualisent les tenues des années 50 (Collection Dior printemps-été 2011), les voitures arborent des formes qui se rapprochent d'anciens modèles à succès (new beetle volswagen, mini), les éditeurs de meubles et tissus d'ameublement font la part belle aux collections 50's (Sanderson, Lelièvre, Elitis). Cette tendance du vintage est composée de deux ressorts mentalitaires : le retour au passé et la nouveauté. Les entreprises font de la nouveauté le carburant de leurs ventes. Celles-ci sont dopées au renouvellement rapide des collections. Dans le même temps, un regain d'intérêt pour le passé s'exprime chez les individus. La fuite en avant caractéristique des trente glorieuses a imposé de faire table rase du passé pour reconstruire une société sur de nouvelles bases : le modernisme, le confort, le matérialisme. Les décennies qui ont suivi se sont débarrassées des carcans institutionnels, en faisant de l'intérêt individuel le *leitmotiv* du fonctionnement sociétal. En reléguant le passé et en faisant prévaloir l'individu sur le collectif, nous avons, en quelque sorte, jeté le bébé avec l'eau de bain. Ne reste que des individus isolés du contexte historique, contraints à l'autonomie, qui tiennent leur vie à bout de bras, et qui seuls, doivent choisir et décider de son sens (Piveteau, 1996). L'inflation mémorielle que nous connaissons aujourd'hui, dans laquelle tout est converti en patrimoine, correspond à une quête de sens, de racines et d'identité personnelle et sociale. Fleuves, cités balnéaires, usines, prisons, savoir-faire, se transforment en patrimoine fluvial, maritime, industriel… sous la pression d'acteurs patrimoniaux variés : associations de sauvegarde du patrimoine, collectivités territoriales, Etat.

Ces leçons expriment l'apparition d'une mentalité primitive, dans laquelle la mémoire collective et les ancêtres ont une place importante. Même si comme nous l'avons vu, le contexte économique et culturel amène à revisiter ce que les anciens nous ont légué, à le transformer, à se l'approprier, le réinvestissement du passé est prégnant. Cette mentalité traditionnelle enseigne le bon sens populaire de respecter la nature, son rythme, ses cycles. Elle nous rappelle aussi que l'homme appartient à la nature et non l'inverse.

Les tendanceurs de mode sont dans le système de la mode, les cabinets de tendances qui proposent aux entreprises, en particulier aux stylistes, leur vision des tendances sociétales et esthétiques pour les années à venir. Le salon Première Vision à Paris au mois de septembre, expose chaque année la synthèse de ces principaux cabinets de tendances. Ceux-ci éditent également des cahiers de tendances, réalisations riches en images et discours sensibles des créatifs de ces cabinets. L'analyse de l'imaginaire de ces tendanceurs montre une constellation symbolique autour des valeurs de la communauté : partage, solidarité, proximité, affectivité. On note aussi une obsession d'intimité qui s'exprime à travers la protection, la chaleur, la douceur. L'imaginaire est enfin polarisé sur le dépassement des antagonismes, des oppositions en tiers inclus. L'imaginaire des tendanceurs exprime une constellation du régime nocturne de l'image (Durand, 1992) appartenant à la dominante nutritive et digestive.

Le mythe prométhéen, mythe dominant de la société industrielle moderne arrive à saturation et se fait submerger par les eaux du régime de l'image jusqu'alors refoulé. De nouveaux mythes font leur lit, captés par les tendanceurs de mode qui les lisent comme des « signaux faibles » de nouveaux modèles socioculturels. Le ruissellement de ces nouveaux mythes coulent en effet dans la société comme autant de leçons socioculturelles, « mentalitaires » et imaginales. Nous avons vu l'importance du mythe communautaire, pétri d'un lien social idéaltypique proxémique, et qu'il soit numérique ne change pas la nature du lien, solidaire et affectif. Nous avons noté les expressions d'une mentalité primitive ou traditionnelle dans laquelle prévaut le retour à la nature, dans laquelle l'homme est inclus. Les créatifs post-modernes rêvent symboliquement d'épaisseurs nocturnes et féminines, de repos et d'intimité. Ainsi l'imaginaire post-moderne s'incurve-t-il pour valoriser le ventre maternel et digestif, la chaude intimité de la substance. Au lien social sociétaire froid et calculé, répond le lien social communautaire, chaleureux et affectif. Au désir de l'homme d'être maître et possesseur de la nature s'oppose la volonté organique et traditionnelle de replacer l'homme à l'intérieur de la nature. Les rêves d'ascension et de lumière sont remplacés par une imagination de la descente lente et doucereuse. La viscosité du style postmoderne permet de faire coïncider les opposés, lier, rapprocher plutôt que séparer, distinguer, éloigner. Elle privilégie les synthèses aux antagonismes, la logique du « et » à celle du « ou ». Le visage du temps présent est féminin et maternel, il sourit à Eros et se détourne du temps mortel de Kronos.

Bibliographie

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 11ème éd. 1992.
ERM Pascale, *Se régénérer grâce à la nature*, Paris, Ulmer, 2010.
HERSENT Jean-François, *Les pratiques culturelles adolescentes*, Paris, BBF 2003, t.48, n° 3.
HUGON Stéphane, *Circumnavigations*, Paris, CNRS, 2010.
LE BRETON Dominique, *Marcher. Eloge des chemins et de la lenteur*, Paris, Métailié, 2012.
MAFFESOLI Michel, *Au creux des apparences*, Paris, Plon 1990.
MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.
PIVETEAU Denis, « La crise du sens de la vie » in *Sciences humaines*, Le lien social en question, hors-série n°13, mai-juin 1996.
ROSA Harmut, L'accélération, une critique sociale du temps, Paris, La découverte, 2010.
TISSERON Serge, *L'intimité surexposée*, Ramsay, 2001.
TONNIES Ferdinand, *Communauté et société*, PUF, 1944.
URBAIN Jean-Didier, *L'envie du monde*, Paris : Bréal, 2011.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

MITO, CRÍTICA Y GUBERNAMENTALIDAD

Alejandro Ruidrejo

aruidrejo@yahoo.com.ar

Profesor de Filosofia UNSa (Universidad Nacional de Salta); Colaborador Observatorio Procesos de Comunicación, miembro del Comité Científico de la revista M@gm@ y el Comité Científico de los Cuadernos de la revista M@gm@ publicado por Aracne de Roma; Magíster en Filosofía Contemporánea, Especialista en Etica y Licenciado en Filosofía, por la U.N.Sa. Co-Director del Departamento de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la U.N.Sa. Docente en múltiples cursos de posgrado sobre filosofía contemporánea. Obtuvo las "Beca de Investigación" y "Beca de Perfeccionamiento en Investigación" otorgadas por la Universidad Nacional de Salta; Co-Director de la Maestría en Derechos Humanos de la U.N.Sa. Actualmente Profesor Adjunto Regular de las cátedras Gnoseología, y Perspectivas Sociofilosóficas Contemporáneas y Director de la Escuela de Filosofía de la U.N.Sa. Director del Proyecto de investigación del CIUNSa Nº 1806 "Foucault: las artes de gobierno y la Reducción Jesuíticas"; Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, de la Universidad Nacional del Comahue.

Introducción

Aun cuando los diagnósticos de las sociedades modernas llevados a cabo por Adorno-Horkheimer y Foucault han encontrado grandes puntos de coincidencia, especialmente al abordar la cuestión de la forma que debe adquirir la crítica del presente y su relación con el mito, las diferencias que mantienen no pueden ser desestimadas. En gran medida, sus distancias reflejan el modo diferenciado en que en Francia y Alemania se ha asumido la herencia de la Ilustración, y con ello la forma de concebir la expresión histórica de la racionalidad occidental.

Dialéctica de la Ilustración contenía un novedoso análisis de la lógica que vinculaba mito y razón en la historia de cultura europea, poniendo sobre las espaldas de la tarea crítica la responsabilidad de desentrañar las formas de pervivencia de lo mítico en las tragedias que nacían de la idea de progreso.

En el caso de Foucault, la influencia de Nietzsche, pero también del momento estructuralista en la historia del pensamiento francés, sembraron una actitud de sospecha ante el historicismo hegeliano, y frente a cualquier concepción totalizante de la historia que se apoyara en la unicidad de la razón occidental. Ello se expresó en el

ejercicio de la crítica basado en un trabajo de indagación histórica concreta de los procesos que constituyeron las relaciones entre saberes y poderes de los regímenes de verdad que definen la actualidad.

De esta manera, bajo la impronta de los trabajos de Dumézil, Foucault asume la perspectiva teórico-metodológica que le permite proyectar, en su etnología de la cultura occidental, los análisis de las relaciones estructurales que subyacen a los relatos míticos. Las consecuencias de esa forma de entender la historia y de llevar a cabo el trabajo teórico se puso de manifiesto en las investigaciones de corte arqueológico, pero al introducir la dimensión del poder en sus indagaciones se produjo un desplazamiento de lo mítico a lo religioso. Este nuevo enfoque permite pasar de la economía de los discursos al estudio de las tecnologías de poder a partir de las cuales se constituyó tanto la objetivación del sujeto como su sujeción mediante los dispositivos de poder que se configuraron en la modernidad europea.

Al promediar la década de 1970 y en el marco de su historia de la gubernamentalidad, Foucault define un tipo de poder específico que se conformó a partir del desarrollo del cristianismo, como un modo singular de conducción de las almas. Este poder pastoral, fue objeto de resistencias, de contraconductas, que anticiparon en cierta medida la forma de concebir la crítica por parte de un abanderado de la *Aufklärung* como fue Kant.

Interpretado bajo esta luz, el siglo XVIII no sería ni el inicio de un proceso de secularización de la cultura occidental, ni el punto privilegiado de una historia en la que se despliega una dialéctica inconclusa entre mito y razón, sino más bien un tramo de la historia de occidente en la que se produce un complejo proceso de gubernamentalización del estado que se proyecta sobre el presente como pastorado estatal. En el desciframiento de las resistencias posibles a los dispositivos de poder que nos sujetan, se juega entonces la mayor apuesta de la crítica en la actualidad.

1.- Foucault: crítica y mito más allá de la Dialéctica de la Ilustración

Como ha reconocido Michel Foucault, hay notables paralelos entre su propio análisis de la sociedad carcelaria y disciplinaria de la modernidad y el mundo administrado de Adorno. (Jay, 1988: 13)

En 1975 Foucault terminaba de escribir su libro sobre el nacimiento de la prisión. Un año después leería *Dialéctica de la Ilustración* [1] , y quedaría impactado por el grado de convergencia que podía visualizarse entre su *genealogía* como crítica de la Modernidad y la tarea realizada por Adorno y Horkheimer [2] . La familiaridad entre ambas empresas intelectuales [3], es asumida sin ambages en el reconocimiento que el mismo Foucault realiza al afirmar que se interesó por la Escuela de Frankfurt, luego de haber tenido contacto con el libro de Rusche y Kirchheimer sobre las prisiones [4] . Se va evidenciando entonces la anticipación que habían tenido algunos miembros de esa Escuela en el tratamiento de temas a los que Foucault se habría dedicado un tiempo después. El pensador francés reconoce su deuda en un doble sentido: en tanto les debe reconocimiento como antecesores, pero también en cuanto se halla en falta por no haber realizado un estudio sistemático de la producción de los teóricos alemanes. La deuda remite a un destiempo, a la inoportunidad de un encuentro, o a la oportunidad de un desencuentro que habla de recorridos intelectuales, pero también de caminos, de vías, por las cuales el desarrollo de la Ilustración llega hasta nuestro presente.

La actualidad del pensamiento de Frankfurt se muestra en la vigencia de los problemas que había planteado, puntualmente el vínculo entre Razón y efectos de poder que se habría venido desarrollando en Occidente desde el siglo XVI, dirá Foucault, (desde Homero diríamos nosotros) sin los cuales éste no hubiera alcanzado los resultados económicos y culturales que lo caracterizan. Precisamente en cuanto la racionalidad occidental resulta inescindible de las tecnologías de poder que la definen, y sustentan, es que el diagnóstico de las opresiones de las sociedades contemporáneas, exige el trabajo crítico sobre la razón misma. Foucault dirá:

¿No se podría concluir que la promesa de la *Aufklärung* de alcanzar la libertad por el ejercicio de la razón es, al contrario, invertida en una dominación de la misma razón, la que usurpa cada vez más el lugar la libertad? Es un problema fundamental en el que nos debatimos todos, que es común a muchos, sean comunistas o no. Y este problema, como se lo conoce, ha sido individualizado, señalado por Horkheimer con anticipación a todos los otros; y es la Escuela de Frankfurt quien interrogó, a partir de esta hipótesis, la relación con Marx. ¿No es Horkheimer quien sostuvo que había, en Marx, la idea de una sociedad sin clases similar a una inmensa fábrica? (...) Cuando reconozco los méritos de los filósofos de la escuela de Frankfurt, lo hago con la mala conciencia del que los debía haber leído mucho antes, entenderlos más temprano. Si hubiera leído esos trabajos, hay un montón de cosas que no hubiera necesitado decir, y habría evitado errores. Quizá, si hubiera conocido a los filósofos de esta escuela cuando yo era joven, hubiera sido seducido de tal manera por ellos que no habría hecho nada más que comentarlos. Con esas influencias retrospectivas, esas personas que uno descubre luego del momento en que habría podido sufrir su influencia, uno no sabe si debe alegrase o sentirse desolado [5]. (Foucault, 1994c: 73-74)

Adorno y Horkheimer entendían que la tragedia de su presente [6] estaba íntimamente vinculada a un fracaso, que hunde sus raíces en el nacimiento de la *Aufklärung* [7] , puesto que el componente crítico de la filosofía del siglo XVIII, que había puesto en jaque a las fuerzas de la infamia, se encontraría prontamente al servicio de las fuerzas reaccionarias [8] . Es por ello, que la tarea crítica debe conducir al cumplimiento de la dialéctica del Iluminismo [9], y en este sentido realizan una pronta confesión teórico-política:

No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no

asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador y por tanto también su relación con la verdad. (Adorno-Horkheimer, 2003: 53).

Para los frankfurtianos, la Ilustración habría tenido su recaída en el mito. Siendo el revés de la Razón, el mito contendría a su vez la tensión de los contrarios. De un extremo al otro el mito y la Ilustración recorrerían la historia de Occidente, en una dialéctica que no supone una superación garantizada por la historia misma. Pues si algo se pone claramente al descubierto en estos grandes saltos históricos desde la antigua Grecia hasta el siglo XVIII, es la fuerte crítica a la idea de progreso en la historia. El rechazo a las filosofías de la historia estaba basado precisamente en el entusiasmo con que lograban imponerse por encima de todas las derrotas efectivas del mundo concreto, en tanto que podían rescatar una y otra vez de los escombros el alma intacta de la Idea de progreso.

Sería Odiseo quien enfrentaría con sus humanas fuerzas a las divinidades naturales, y con ello lograría disipar las brumosas existencias de lo mítico, a favor de una clara definición de un sí mismo, basado en la renuncia, la astucia del engaño y el dominio técnico de la naturaleza. Y del mismo modo en que el poder de los dioses es llevado a su ruina a partir del gesto de reconocimiento de su superioridad que implica la realización de ofrendas y sacrificios, (pues los hombres consiguen de ese modo anular con el regalo la libertad de sus furias y venganzas) así también, sería Odiseo, el rico en ingenios, quien debería negarse a sí mismo una y otra vez para lograr la autoconservación. Recordemos el episodio con las Sirenas, donde Ulises vuelve sorda a la tripulación, para romper el en-cantamiento en el que fracasaba todo deseo. Pero la condición de ejemplaridad le correspondería, tal vez, a su encuentro con el cíclope, cuando disimula su identidad tras el nadie (*Outis*), que la astucia perfecta (*métis*) le facilita como nombre, dando nueva prueba de su carácter de *poikilometis* (de las mil astucias). Odiseo conjura el poder mítico de las fuerzas de la naturaleza, pero al precio de negar en sí mismo la naturaleza interior:

En el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor y la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de autoconservación, en realidad justo aquello que debe ser conservado. (Adorno-Horkheimer, 2003: 107)

El sí mismo encuentra en las fuerzas que lo sostienen frente a la indomable naturaleza, el principio del fin de la naturaleza interior, de todo aquello que como naturaleza lo habita. Y es así que en este documento fundacional de la cultura de Occidente, debajo de la máscara del héroe homérico se dibuja el rostro del burgués acomodado. Pero como sostiene Susan Buck-Morss:

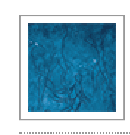
Identificar la fuente (Ursprung) histórica o el prototipo histórico (Urbild) o el desarrollo histórico (Urgeschichte) era construirlo desde la perspectiva del presente, y con el propósito de criticar el presente: Dialektik era precisamente este tipo de construcción, der Aufklärung, la Urgeschichte de la subjetividad. Y cuando el primer Excursus interpretaba a Odiseo como el prototipo (Urbild) del individuo burgués, el propósito no era desafiar al paradigma marxista de la historia como lucha de clases, sino el leer esta imagen arcaica como una configuración de la modernidad, de modo de transformarse en la ocasión para una comprensión crítica del presente. (BUCK-MORSS, 1981: 133).

Es esa voluntad de realizar una comprensión crítica del presente la que sería reconocida por Foucault, como parte de una herencia ilustrada compartida. Pero aun cuando el pensador francés rindió su tributo al trabajo de Adorno y Horkheimer como diagnóstico del presente, rechazó de plano tanto la posibilidad de reducir la historia de occidente al relato del creciente desarrollo de una única razón enfrentada al mito, como al de una dialéctica inconclusa entre mito y razón. Si las investigaciones de Foucault lo llevaron al mundo griego en más de una ocasión, no fue con el propósito de encontrar allí un arquetipo del hombre burgués, al modo en que lo hicieran los representantes más emblemáticos de la Escuela de Frankfurt. Ni tampoco sirvieron para alimentar una contraposición entre mito y razón. Por el contrario, en el ambiente intelectual francés en que Foucault se había formado, la relación entre mito y racionalidad adquirió ribetes complejos. Entre las investigaciones de Lévi-Strauss y Dumézil emergían todas las potencialidades que las estructuras del mito podían brindar a una etnología de la propia cultura occidental [10]. A ello se sumaba la fascinación que Bataille y Blanchot ejercieron en la escritura y el pensamiento foucaultiano. El denominador común entre ambas influencias era el problema religioso [11].

2.- Foucault: del mito del poder a la gubernamentalidad

Foucault pondría en cuestión la tesis que define a la modernidad como un proceso de secularización. La supuesta lucha entre mito y razón que se habría desplegado desde los comienzos mismos de la edad moderna, y que encontraría en la Ilustración el momento en que se engloba al pasado inmediato bajo el oscuro manto del prejuicio, la autoridad y la tradición, ocultaría en realidad las formas concretas de las luchas históricas que habían precedido su modo de entender la emancipación, y de las cuales sería heredera. Como una forma de romper con los propios mitos de la Ilustración, Foucault opta por contraponer al discurso filosófico jurídico de la modernidad, lo que él denomina discurso histórico político, en el que se haría presente una forma de la





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

crítica basada en la Biblia, que acompañó a todas las resistencias religiosas desde el siglo XVI al XVII [12]. En ese contexto señala que este tipo de discurso:

(...) se compara mucho más con la historia mítico religiosa de los judíos que con la historia político legendaria de los romanos. Estamos mucho más cerca de la Biblia que de Tito Livio, mucho más en una forma hebreo bíblica que en la del cronista que cuenta, día por día, la historia y la gloria ininterrumpida del poder. Creo que, en líneas generales, nunca hay que olvidar que la Biblia fue, al menos a partir de la segunda mitad de la Edad Media, la gran forma en la que se articularon las objeciones religiosas, morales y políticas al poder de los reyes y el despotismo de la Iglesia. Esta forma, como por otra parte sucedió muy a menudo con la referencia misma a los textos bíblicos, funcionó en la mayoría de los casos como objeción religiosa y política. La Biblia fue el arma de la miseria y la insurrección, fue la palabra que sublevaba contra la ley y la gloria: contra la ley injusta de los reyes y contra la bella gloria de la Iglesia. En esa medida, por lo tanto, no me parece sorprendente que, a fines del medioevo, en el siglo XVI, en la época de la Reforma y también de la revolución inglesa, aparezca una forma de historia que es estrictamente opuesta a la de la soberanía y los reyes –a la historia romana- que se expresa en la gran forma bíblica de la profecía y la promesa. (FOUCAULT, 2000a: 72-73)

El abordaje histórico político sobre el que se asienta el trabajo genealógico de Foucault, surge del rechazo del mito moderno del poder, esa concepción del poder que sólo puede ver en él una fuerza represiva, un instrumento de opresión de clase, o la voluntad colectiva [13] política que debe adquirir forma racional mediante el contractualismo burgués. Ni el marxismo ni el liberalismo le brindaban las herramientas teóricas necesarias para un análisis crítico del poder sobre el que asentar la genealogía del orden político contemporáneo.

Lo que implicaría que se coloque en el centro del análisis, no el principio general de la ley, ni el mito del poder, sino las prácticas complejas y múltiples de una "gubernamentalidad", que supone de un lado las formas racionales, los procedimientos técnicos, las instrumentaciones a través de las cuales ella se ejerce y, por otro lado los juegos estratégicos que vuelven inestables y reversibles las relaciones de poder que ellas intentan asegurar. (FOUCAULT, 1994b: 582).

El análisis de la gubernamentalidad occidental [14] comienza con la descripción de una forma singular de conducción de las conductas. Según Foucault, desde los siglos III y IV d.C. se desarrolla un poder muy importante en manos del cristianismo [15]: el poder pastoral. La imagen de un pastor que asume el poder político de una comunidad no tiene sus orígenes en la cultura grecolatina sino en el mundo del Mediterráneo oriental; se la encuentra en Egipto, en Mesopotamia, en Asiria, pero se la halla sobre todo en la sociedad hebraica: el pueblo de Jehová es un rebaño. Ese tipo de poder está caracterizado por no ejercerse sobre un territorio sino más bien sobre un grupo de personas que se desplazan territorialmente. No se manifiesta mediante la conquista y los réditos que pueden extraerse de la guerra. No se basa en el daño que pueda realizar a los enemigos, sino en hacer el bien a sus partidarios, en nutrirlos, cuidarlos y guiarlos. Es un poder benefactor. Y debido al enorme grado de responsabilidad que implica, se vuelve una carga. Por último es un poder individualizante, es un poder que se ejerce sobre los individuos y a partir de una tecnología específica de subjetivación que supone la obediencia absoluta de los individuos:

¿Ser obediente con respecto a quién? Ser obediente con respecto al pastor. Uno está en un sistema de obediencia generalizada y la famosa humildad cristiana no es más que la forma, en cierto modo interiorizada, de esta obediencia. Yo soy humilde, esto quiere decir que aceptaré órdenes de cualquiera, desde el momento en que me las dará y que podré reconocer en esa voluntad del otro -yo que soy el último- la voluntad misma de Dios. (Foucault, 1994a: 564)

Para que esa obediencia se lleve a cabo fue preciso el desarrollo de una serie de técnicas propias de los maestros de la verdad [16]. La técnica básica es la confesión exhaustiva y permanente que conduce a la producción de una verdad del sujeto enteramente nueva. No existía ni en la polis griega, ni en el imperio romano; ni el poder feudal, ni la monarquía absoluta se habrían fijado ese propósito.

El poder pastoral cristiano que durante el medioevo estaba circunscrito a espacios conventuales muy bien delimitados logra en el siglo XV extenderse a múltiples sectores de la esfera social y toma la forma de una nueva racionalidad política centrada en la cuestión de cómo gobernar, como afirma Foucault:

¿Cómo gobernar?; creo que ha sido esta una de las preguntas fundamentales entre todo lo acontecido en el siglo XV o en el siglo XVI. Pregunta fundamental cuya respuesta ha sido la multiplicación de todas las artes de gobernar —arte pedagógico, arte político, arte económico— y de todas las instituciones de gobierno, en el amplio sentido que la palabra gobierno tenía en esa época.
Ahora bien, esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XV, creo que no puede ser disociada de la cuestión relativa a la pregunta ¿cómo no ser gobernado? No quiero decir con ello que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una suerte de cara-a-cara, la afirmación contraria: no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto. Quiero decir que en esta gran inquietud en torno a la manera de gobernar y en la investigación sobre las maneras de gobernar, se destaca una perpetua pregunta que sería: ¿cómo no ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos? Entonces, si se le otorga la amplitud e inserción histórica que creo le corresponde a ese movimiento de gubernamentalización, tanto de la sociedad como de los individuos, parece que se pudiera

colocar, aproximadamente, del lado de esta última pregunta lo que llamaría *la actitud crítica.* (Foucault, 1990: 38)

Frente a las artes de gobernar se desarrolla en Europa un conjunto de formas de resistencia que intentan escapar, de algún modo desenmascarar y neutralizar las estrategias del poder pastoral.

(...) habría habido algo que nació en Europa en ese momento, una suerte de forma cultural general, actitud moral y política a la vez, manera de pensar, etc. que simplemente llamaría el arte de no ser gobernado o, incluso, el arte de no ser gobernado así y a este precio. Propondría entonces, como primera definición de la crítica esta caracterización general: *el arte de no ser gobernado de una cierta manera* **[17]**.

Foucault sostiene que el componente bíblico de la crítica está asociado a la búsqueda de una relación distinta con las sagradas escrituras, que en casos extremos llegó a considerarlas enteramente prescindibles.

"Me parece que la Edad Media ha desarrollado cinco formas principales de contra-conductas que tienden a redistribuir, a invertir, a anular, a descalificar parcial o totalmente el poder pastoral en la economía de la salvación, en la economía de la obediencia, en la economía de la verdad, es decir en esos tres dominios de los que había hablado la última vez y que caracterizan, creo, el objetivo, el dominio de intervención del poder pastoral. (...) cinco temas fundamentales, que son el de la escatología, el tema de la Escritura, el tema de la mística, el tema de comunidad y el de la ascesis" (Foucault, 2004: 208-218)

Ya sea para recuperar el sentido auténtico de la Biblia o para cuestionar su fuerza moral y su verdad, no se podía escapar al carácter central que la misma tenía tanto para la vida religiosa como para la vida política y científica. Históricamente, la crítica es bíblica. (Foucault, 1990: 40) Junto a las nuevas lecturas y al entusiasmo que ellas despertaban se activaban también todo un conjunto de leyes que se oponían a la arbitrariedad e injusticia de los mandatos soberanos:

No querer ser gobernado, no querer ser gobernado de un cierto modo, es también no querer aceptar esas leyes invocadas porque ellas son injustas, porque en su antigüedad, en la magnitud más o menos amenazante que les da el soberano hoy día, esconden una ilegitimidad esencial. (Foucault, 1990: 42)

3.- La Aufkärung y la crítica

Foucault señala en 1978 el parentesco de la respuesta de Kant a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* con las raíces religiosas de las contraconductas. El *sapere aude*, la mayoría de edad y la Aufklärung en sí, son consideradas por el pensador francés como una forma de reactualización del viejo gesto de rechazo a las sujeciones pastorales que se ejercen en el ámbito del entendimiento, de la moral y de la salud. En 1983 y como inicio de su curso del *Collège de France*, Foucault regresa al texto de Kant para presentarlo como un ejemplo paradigmático del planteamiento moderno del problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros. La actitud de modernidad es presentada como la Aufklärung que se desarrolla en el espacio de autonomía de la razón definido por cada una de las tres críticas. La diferenciación entre *Aufklärung* y *Kritik* le sirve para presentar tanto al uso público y el uso privado de la razón como a la obediencia y el razonamiento como prácticas que delimitarían los ámbitos en que, para Kant, la Ilustración se haría posible en su presente histórico.

Foucault vuelve sobre los ejemplos kantianos de la minoría de edad, signada por la pereza y la cobardía, mostrando cómo un libro, un director de conciencia o un médico terminan por imponerse en aquellos que no son capaces del coraje del *Aufklärer* y señala lo siguiente:

Ahora bien, creo no exagerar la interpretación del texto si digo que, [debajo de] esos tres ejemplos en apariencia extraordinariamente anodinos y familiares (el libro, el director de conciencia, el médico), encontramos, claro, las tres *Críticas*. Por un lado, se plantea sin duda la cuestión del *Verstand*; en el segundo ejemplo, el del *Seelsorger*, advertimos el problema de la conciencia moral, y con el problema del médico, vemos al menos uno de los núcleos que van a constituir más adelante el ámbito propio de la Crítica del juicio (...) Y me parece que, en consecuencia, es preciso leer ese análisis de la minoría de edad en función de las tres Críticas que están ahí, subyacentes e implícitas, en el texto. (Foucault, 2009: 46-47).

Kant señala que la mayoría de edad se daría mediante el rechazo a ser conducido por otros, con lo cual pareciera plantear, al menos para Foucault, algunas dificultades en relación a la propuesta que realiza a Federico II como garante del proceso de emancipación ilustrada. En manos del emperador estarían las condiciones que permitirían a la vez razonar libremente y obedecer como parte de una maquinaria estatal sin fisuras.

El contrato parresiástico moderno entre el ciudadano y el emperador consistiría en la síntesis entre el libre juego de la argumentación cuyos orígenes remontan hasta el ágora democrática de Atenas y la educación del alma del príncipe de inspiración platónica, pero mantenida durante la edad media en los *Speculum principi* y fuertemente desarrollada en la literatura jesuítica destinada a formar al buen príncipe cristiano.

Tal vez, las expectativas de Kant pudieran asentarse en una obra de juventud del emperador prusiano, su *Antimaquiavelo*, mediante el cual y junto a Voltaire, quien será el encargado de las correcciones y edición del texto, ocupará un lugar en la larga tradición de crítica al secretario florentino iniciada por la tradición jesuítica. La obra filosófico política de Federico rechazaba los principios que solían atribuírsele al cinismo pragmático de Maquiavelo. Los deberes del soberano en relación a la vida y la muerte de sus súbditos, el rechazo de la adulación y la prudencia en la elección de los consejeros, adquieren un valor central a los ojos de

quien pretendiera avanzar en la racionalización del ejercicio del poder político en base a la legitimidad que brindaría el uso público de la razón compensado por su uso privado.

La propuesta kantiana se realiza en un momento histórico de fuerte sospecha por parte de los representantes del orden político prusiano frente a los efectos disolventes de la crítica. Los Iluminados de Baviera, *Illuminatenorden*, acababan de ser proscriptos tras revelarse sus planes conspirativos.

Kant aparece como una figura que comprende muy bien el problema y sabe que sólo una reforma de la universidad alemana podrá reconfigurar las relaciones de saber y poder que hagan posible que la crítica tenga un lugar. Para que la filosofía pueda desarrollar su crítica, para que pueda alimentar el impulso de juzgar libremente sería preciso que encuentre esa libertad bajo la organización universitaria. Es sobradamente conocido el episodio de censura que vivió Kant al momento de intentar publicar su trabajo sobre *La religión en los límites de la mera razón*, la relación entre teología y filosofía ocupó uno de los apartados de su obra *El Conflicto de las Facultades*. La Facultad de filosofía como facultad menor no tiene por objeto ni el cuidado de las almas, ni de los cuerpos, ni del orden como lo tienen la Facultad de teología, medicina y Derecho respectivamente. Ella no tiene un objeto que involucre directamente el accionar del Estado sobre la población.

El gobierno se debía reservar el derecho de sancionar las doctrinas de las Facultades Superiores, mientras que debe confiar el saber de la Facultad inferior a la propia razón del pueblo versado en ello.

Kant describe en ese pequeño libro la transformación que está aconteciendo en el ámbito de la gubernamentalidad de las sociedades modernas: el pasaje de una forma de gobierno basada en las virtudes del soberano al de un gobierno de las poblaciones centrado en la gestión de la obediencia y la felicidad pública. El filósofo señala con claridad que el gobierno "no practica la enseñanza, sino que capitanea a quienes la ejercen (al margen del grado de parentesco que tales enseñanzas guarden con la verdad), puesto que adquieren ese compromiso contractual con el gobierno al tomar posesión de su cargo." (Kant, 1999: 3) El saber está puesto al servicio del buen orden, de la estabilidad y de la felicidad de la población.

Luego de establecer los estrechos límites del saber de las Facultades superiores, sostiene que "todavía hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos de gobierno", y allí agrega una cita al pie donde menciona una anécdota ilustradora del modo en que concibe la autonomía de la filosofía y la universidad:

"Cierto ministro francés (Colbert ministro de Luis XIV) convocó a algunos de los comerciantes más reputados, con objeto de recabar sus propuestas respecto a cómo restablecer el comercio, como si él fuera capaz de elegir las mejores entre ellas. Después de que varios hubieran emitido su parecer, un viejo comerciante (Legendre), que había guardado silencio hasta entonces, dijo: "Haga buenos caminos, acuñe buena moneda, proporciónenos un derecho de cambio ágil y todo eso, pero respecto a lo demás, ¡Déjenos hacer! (*laissez faire)" Una respuesta similar sería la que habría de dar la Facultad de Filosofía, cuando el gobierno le preguntase sobre la doctrina que ha prescrito al estudioso en general: "limitarse a no estorbar el progreso del conocimiento y de las ciencias." (*Kant, 1999: 63)

El siglo XVIII vio aparecer al liberalismo no sólo como una doctrina económica, sino como un arte de gobierno de las poblaciones. Frente al viejo modelo de gobierno soberano donde el monarca y su ley establecían principios universales para el ordenamiento de la vida social, económica y política, aparece el mercado como nuevo espacio de veridicción. El mercado tiene una naturaleza propia, tiene sus propias leyes que no admiten las interferencias de la voluntad soberana. Mientras que el orden civil requiere la renuncia de los ciudadanos a los deseos que puedan contradecir las leyes, en el plano de la economía se abre un espacio donde el progreso infinito permite al *homo economicus* liberal encontrar el reflejo de su esencia en lo que producen y la satisfacción de sus necesidades en el consumo. Ese progreso infinito crece en el límite de la voluntad soberana que renuncia a gobernar lo que se gobierna por sí mismo.

Se pone así de manifiesto el encabalgamiento de la crítica ilustrada sobre la opinión pública y la Facultad de filosofía. El uso público de la razón y la autonomía de la Facultad menor requieren de un tipo de libertad fundamental que encuentra su modelo en la gubernamentalidad liberal, expresada en el *laissez faire*.

Conclusión

Y cuando señalo el siglo XVIII como final de la era pastoral, es verosímil que me equivoque una vez más, pues de hecho, en su tipología, su organización, su modo de funcionamiento, el poder pastoral que se ejerció en tanto que poder es sin duda una cosa de la que todavía no nos hemos liberado. (FOUCAULT: 2004, 152)

Como señaláramos anteriormente, las proximidades y distancias entre las interpretaciones de la Ilustración realizadas por la Escuela de Frankfurt y Michel Foucault, posibilitan una reconsideración crítica de la relación entre modernidad y secularización. La persistencia de la dialéctica entre mito y razón advierte sobre la pervivencia de un componente mítico en nuestro presente como evidencia de la irracionalidad y la dominación que lo caracterizan. Bajo una forma diferente de concebir las racionalidades históricas, se encuentra también en la obra foucaultiana una puesta en cuestión del proceso secularizante moderno. Tras la recepción de los aportes de la tradición francesa en lo que respecta al análisis de las mitologías, Foucault encara una crítica a los mitos políticos de occidente que llegan hasta las sociedades contemporáneas. Operando un desplazamiento de los supuestos a partir de los cuales marxistas y liberales han concebido el poder, ensaya investigaciones de corte genealógico que ponen en evidencia la relación entre la crítica ilustrada

del siglo XVIII y las resistencias a ciertas formas de ser gobernado que se desarrollaron desde la modernidad temprana en occidente contra el poder pastoral.

Que la Ilustración, entendida como contraconducta, haya tenido raíces bíblicas no sólo marca la continuidad de ciertas configuraciones de las relaciones entre saber y poder, sino que marca una estrecha relación entre poder pastoral y gubernamentalidad liberal, que encontraría en la figura de Kant una fuerte ambigüedad. Así, mientras por un lado incita a la salida de la minoría de edad, por otro reconduce esa libertad hacia la forma del *laissez faire,* enmarcada en la supervisión del soberano y sus intereses definidos por la razón de Estado.

Desde la perspectiva de la gubernamentalidad foucaultiana, el siglo XVIII es el momento en el que se produce el desbloqueo de la gubernamentalidad que había comenzado en torno a los siglos XV y XVI. El gobierno económico de las poblaciones que se despliega en el siglo de las Luces, llega hasta nuestros días, pero lejos de haber dejado atrás al poder pastoral, estableció con él una compleja trama de articulaciones cuyas consecuencias últimas estamos aún lejos de dilucidar.

Bibliografía

Adorno, Th., Horkheimer, M. (2003) *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid.
Foucault, Michel, (1990) *«Qu'est-ce que la critique?»*, en Conference du 27 mai 1978, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 2, Abril-Junio, Arman Colin. Paris.
(1994 a) *Dits et ecrits*. Tomo I, Gallimard Seuil, Paris.
(1994 b) *Dits et ecrits*. Tomo III, Gallimard Seuil, Paris.
(1994 b) Dits et ecrits. Tomo III, Gallimard Seuil, Paris.
(2008) *Le gouvernement de soi et des autres*. Gallimard Seuil, Paris,.
(2004) *Sécurité, Territoire, Population*, Gallimard. France.
Horkheimer. M. (1970) Sobre el concepto de hombre y otros ensayos. Editorial Sur. Buenos Aires.
Honnet, A. (1986) *Foucault et Adorno Deux formes d'une critique de la modernité*, en Critique 471-472, Août-septembre 1986, Michel Foucault du monde entier. Paris.
(1991) *Foucault's theory of society: A systems-theoretic Disolution fo the Dialectic of Enlightenment*, en The Critique of power, The MIT Press, Cambridge, editada originalmente como "Kritik der Macht. Reflexions-stufen einer kritischen Gesellschafstheorie", 1985, Shurkamp, Frankfurt am Main.
Jay, Matin, (1988) *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación Social (1923-1950).* Taurus, Madrid.
Kant, Immanuel, *La Contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*. Trotta. España. 1999.
Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? en *¿Qué es Ilustración?* Tecnos, Madrid. 1999
Rusche, G. y Kirchheimer, O. (1939) *Punishment and Social Structure*. Columbia University Press, New York.
(1984) *Pena y Estructura Social*, Temis, Bogotá.

Notes

1] "Foucault le contó un día a Martin Jay que la lectura, en 1976, de la traducción francesa del clásico estudio de Jay sobre la Escuela de Frankfurt, *La Imaginación Dialéctica*, le había provocado el tardío interés en Horkheimer y Adorno. La obra de Marcuse la conocía. (Entrevista con Martin Jay, 26 de septiembre, 1989). Foucault le manifestó directamente a Habermas su admiración por la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno obra central del canon de la teoría crítica (entrevista con Habermas, el 16 de abril de 1991)" (Miller, 1995: 605-606)

2] Al respecto se cuenta con los trabajos de Axel Honnet: (1986) *«Foucault et Adorno Deux formes d'une critique de la modernité* » y (1991) «*Foucault's theory of society: A systems-theoretic Disolution fo the Dialectic of Enlightenment* », pero en ambos trabajos la semejanza entre Foucault y la Escuela de Frankfurt gira en torno a *Vigilar y Castigar*, en desmedro de otras obras y elementos que brindarían una imagen más completa del conjunto de intereses comunes y de sus diferencias.
De reciente aparición es el trabajo de Henri Leroux « *Foucault et l'École de Francfort* » en « *La postérité de l'École de Francfort* », pero a nuestro entender el trabajo centrado en los textos del Tomo IV de *Dits et écrits*, no agota la riqueza del encuentro entre las obras y los pensadores.

3] Estas familiaridades no se hallan por cierto en el lugar que ambos le dan al Kant de ¿Qué es la Ilustración? Curiosamente Adorno y Horkheimer, en el segundo *Excursus* de *Dialéctica de la Ilustración*, vuelven a conectar la intención del texto kantiano con el proyecto de la crítica al conocimiento, derivando de ello la instrumentalización de la naturaleza, pero con esta interpretación terminan por perder de vista el sentido que el texto tiene dentro de los trabajos dedicados a la cuestión de la historia. Cf. (2003:129)

4] Rusche, G. y Kirchheimer, O. (1939) *Punishment and Social Structure*. Columbia University Press, New York. Foucault marca sus diferencias con estos autores en lo que respecta al abordaje de la racionalidad punitiva que rige las prácticas penales. Cf. *Dits et écrits* T IV, p. 582.

5] Ver también (Foucault, 1994c: 438-439)

6] La centralidad de Auschwitz en el período de *Dialéctica de la Ilustración* es insoslayable. La barbarie del exterminio de todo un grupo humano, respaldado por la racionalidad científica y el poder político de un Estado como el nazi, no tiene precedentes y se vuelve el acontecimiento central para pensar la relación entre mito, razón y poder en occidente desde mediados del siglo XX y hasta nuestro presente.

7] Cabe señalar aquí que la Ilustración tendrá en los textos de Horkheimer y Adorno, al menos, un doble sentido; en primer lugar como momento histórico identificable con el siglo XVIII, o si se quiere con el período que abarca desde la Revolución Inglesa de 1688 a la Revolución Francesa de 1789, pero en segundo lugar, y en sentido filosófico, se entenderá la Ilustración como un tipo de relación fundamental con el mundo, que escapa a las periodizaciones historiográficas. Los contextos de aparición permiten darle al término, con claridad, el sentido correspondiente, por ejemplo cuando Adorno afirma: "Después de milenios de Ilustración, el pánico vuelve a invadir a una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza en cuanto dominio sobre los hombres aventaja en horror a lo que los hombres podían temer de la naturaleza." (2001: 173, 151) [MM: 321, 151] *nach Jahrtausenden von Aufklärung*. También "La modernidad es una categoría cualitativa, no cronológica." (2001:220, 140) [MM: 292, 140] *Modernität ist eine qualitative Kategorie, keine chronologische*.

8] "Si en el siglo de la Ilustración el pensamiento libre tenía el poder de privar del seguro apoyo de la estupidez a las instituciones que debido a su mala conciencia se habían vuelto terroristas y el poder de conferir conciencia a la burguesía, en nuestros días, al contrario, se difunde una sensación de impotencia del pensamiento libre" (Horkheimer, 1970: 9)

9] Por cierto, dicho cumplimiento no puede entreverse en el trabajo de Adorno y Horkheimer, salvo como momento negativo de la lógica del progreso ilustrado. Resta reconocer aún si la dialéctica de la Ilustración no resulta una aporética insoluble de la razón.

10] En 1961 en una entrevista con J.-P. Weber, al ser consultado sobre sus influencias, Foucault señala la figura de Dumézil tuvo un gran peso sobre su trabajo:
«*-Dumézil? Comment un historien des religions a-t-il pu inspirer un travail sur l' histoire de la folie?*
-Par son idée de structure. Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications, à des niveaux divers..." (Foucault, 1994a: 168).
Cinco años después reafirmará lo mismo en una nueva conferencia, al ser consultado por su concepción de sistema:
«*-Par système, il faut entendre un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment, indépendamment des choses qu'elles relient. On a pu montrer, par exemple, que les mythes romains, scandinaves, celtiques faisaient apparaître des dieux et des héros fort différents les uns des autres, mais que l'organisation qui les lie (ces cultures s'ignorant l'une l'autre), leurs hiérarchies, leurs rivalités, leurs trahisons, leurs contrats, leurs aventures obéissaient à un système unique... Avant toute existence humaine, toute pensée humaine, il y aurait déjà un savoir, un système, que nous redécouvrons...* » (Foucault, 1994a: 514-515).

11] Cf. (Foucault, 1994a: 614).

12] La contraposición entre el discuros histórico político y el filosófico jurídico tiene lugar en el curso del año 1976 del *Collège de France*, publicado bajo el título *Il faut défendre la société.* Cabe señalar que el componente crítico de lo mítico no se reducía a la modernidad temprana, ya que en 1978 al referirse a su experiencia en Tunez, Foucault sostuvo: «*-Qu'est-ce qui, dans le monde actuel, peut susciter chez un individu l'envie, le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu? Sans qu'on puisse soupçonner en cela la moindre ambition ou le moindre désir de pouvoir et de profit? C'est ce que j'ai vu en Tunisie, l'évidence de la nécessité du mythe, d'une spiritualité, le caractère intolérable de certaines situations produites par le capitalisme, le colonialisme et le néocolonialisme.* » (Foucault, 1994c: 79)

13] *La volonté collective, c'est un mythe politique avec lequel les juristes ou philosophes essaient d'analyser, ou de justifier, des institutions, etc., c'est un instrument théorique: la «volonté collective», on ne l'a jamais vue, et personnellement, je pensais que la volonté collective, c'était comme Dieu, comme l'âme, ça ne se rencontrait jamais.* (Foucault, 1994a: 746)

14] «*Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions , les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement , par "gouvernementalité ", j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de "gouvernement" sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement, et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs* » (Foucault, 2004: 111-112).

15] « *L'Eglise chrétienne, c'est elle qui a coagulé tous ces thèmes du pouvoir pastoral en mécanismes précis et en institutions définies, c'est elle qui a réellement organisé un pouvoir pastoral à la fois spécifique et autonome, c'est elle qui en a implanté les dispositifs à l'intérieur de l'Empire romain et qui a organisé, au coeur de l'Empire romain, un type de pouvoir que, je crois, aucune autre civilisation n'avait connu* » (Foucault, 2004: 134).

16] «*(...) le pastorat a apporté avec lui toute une série de techniques et de procédés qui concernent la vérité et la production de la vérité. Le pasteur chrétien enseigne-en cela, il est, bien sûr, dans la tradition des maîtres de sagesse ou des maîtres de vérité que pouvaient être par exemple les philosophes antiques, les pédagogues. Il enseigne la vérité, il enseigne l'écriture, il enseigne la morale, il enseigne les commandements de Dieu et les commandements de l'Église. En cela c'est donc un maître, mais le pasteur chrétien est aussi un maître de vérité en un autre sens: le pasteur chrétien, d'une part, pour exercer sa*

charge de pasteur, doit savoir, bien sûr, tout ce que font ses brebis, tout ce que fait le troupeau et chacun des membres du troupeau à chaque instant, mais il doit aussi connaître de l'intérieur ce qui se passe dans l'âme, dans le cœur, au plus profond des secrets de l'individu. Cette connaissance de l'intériorité des individus est absolument requise pour l'exercice du pastorat chrétien. » (Foucault, 1994a: 564)

17] "En el fondo, el problema es saber por qué por ejemplo los problemas políticos o económicos como los que se hacen presente en la Edad Media, por ejemplo los movimientos de revuelta urbana, los movimientos de revuelta campesina, los conflictos entre feudalidad y burguesía mercantil, cómo y por qué son traducidos en un cierto número de temas, de formas religiosas, de preocupaciones religiosas que finalmente van a desembocar en la explosión de la Reforma, de la gran crisis religiosa del siglo XVI. Creo que si no se toma el problema de la pastoral, del poder pastoral, de sus estructuras, como la bisagra de esos diferentes elementos exteriores los unos a los otros –las crisis económicas de una parte y los temas religiosos de la otra-, si no se lo toma como campo de inteligibilidad, como principio de relación, como cruce entre los unos y los otros, creo que se está obligado, en ese momento , a recurrir a las viejas concepciones de la ideología, [y] a decir que las aspiraciones de un grupo, de una clase, etc. vienen a traducirse, a reflejarse, a expresarse en algo así como una creencia religiosa. El punto de vista del poder pastoral, el punto de vista de todo ese análisis de las estructuras de poder permite, pienso, retomar las cosas y los análisis, no como la forma de reflejo y de trascripción, sino en forma de estrategias y de tácticas. " (Foucault, 2004: 219)

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

L'AVENTURE... AUX CHAMPS

Mikhael Filinger

michel.ligner@orange.fr

Le seize mars deux mille treize entre Armorique et Saintonge.

« Un être rêveur heureux de rêver, actif dans sa rêverie, tient une vérité de l'être, un avenir de l'être humain. » Gaston Bachelard [1]

Elle chante au milieu du bois, la source, et je me demande s'il faut croire à cette légende d'une fée que l'on y trouva... A partir de cette paraphrase d'un extrait de la belle chanson d'lsabelle Aubret : « La source », nous allons traiter ce quelque chose d'indicible et d'insaisissable qui surgit à chaque fois que nous voulons « penser » un mythe. C'est bien une aventure dans les champs et les bois et aussi dans les champs de la pensée ; elle se fait dans un croisement de la science et du mythe, comme le propose Henri Atlan. En effet, il nous faudra une pensée qui tienne les deux bouts de la chandelle pour comprendre la liaison avec le pouvoir détenu au sommet de l'Etat... en française démocratie.

Tout d'abord, nous allons explorer une pensée scientifique où le mythe trouve sa place, notamment dans les écrits du physicien Bernard d'Espagnat et, sans perdre de vue la source et la fôret, nous allons consulter les interprétations de ces êtres vivants ; interprétations fondatrices de la Mythologie, d'après les enseignements d'Heinz Wismann.

Notre hypothèse est que la convergence de la science et du mythe dans sa relation avec le Pouvoir aurait la vertu de nous ramener vers l'intérieur de l'être et vers une pensée contemplative, aux dires de Max Weber. S'il est plausible de rendre compte de cette pensée, de cette tendance qui acquiert 'une dimension citoyenne, on peut aussi rendre possible le réveil nature!, le réveil dans la Nature, cette Nature qui a tant inspiré Gaston Bachelard, auteur incontournable dans cet article.

Images tirées d'albums d'enfance conservés dans un bonheur-du-jour

En France, tout finit par une chanson, se plaisait à écrire dans « Le mariage de Figaro » Pierre de Beaumarchais, en 1784, quelques années avant que la République française entonnât la Carmagnole.

Et si justement, on commençait par une belle mélodie pour oser tenter l'aventure aux champs... Une belle



chanson de Guy Bonnet, interprétée merveilleusement par lsabelle Aubret, à Londres, le 6 avril 1968, au grand concours de l'Eurovision où elle finit troisième.

Quelques jours avant ce tremblement d'histoire que fut mai 68, « La source » jaillissait sur les écrans en couleurs et, miracle de la technique, voici que vous pouvez maintenant la revoir et l'écouter de nouveau, en quelques clics. (lsabelle Aubret - la source - YouTube et Eurovision 1968 - France - YouTube).

Rare, sans doute, la résistance en ce temps-là qui n'avait pas lu Herbert Marcuse et cependant touchée « poétiquement » par la musique et les mots chantant l'onde mystérieuse, trois lustres avant que l'homme du laboratoire « Physique théorique et particules élémentaires » nous invitât à aller plus loin ...en cette herbe de mai où un jeune chat aimerait chasser [2] .

Les manifestations de la vie évoquant de façon vague des possibilités non réalisées et le sentiment de ce qui pourrait nous servir obscurément d'initiation à la notion de réalité derrière-les-choses, selon le physicien, n'étaient pas, on s'en doute bien, des sujets de conversation habituelle, à la maison de l'esprit idéalement positif. Alors, bien sûr, on nous objectera qu'à l'époque, les douces bergères de nos campagnes tout droit sorties des confessionnaux, rêvant de la ville sans brandir la moindre pancarte, ne se sont pas montrées dans les bois trop réticentes aux avances des ninivites dans cette crise où la violence, la fête et la liberté ont joué en tel tumulte le scénario indéchiffrable d'une sorte de psychodrame lyrique et lacrymogène, comme l'écrivait avec talent André Frossard au début des années quatre-vingt [3]. Après tout, c'était leur droit et il n'y a rien de plus normal que de vouloir vivre sa vie. Brisons là.

Et si nous allions de ce pas réveiller la princesse au bois dormant... Elle porte un nom, elle s'appelle science. Nous la trouverons dans cette mise en rapport multidisciplinaire des acquis les plus récents de la psychanalyse, de l'épistémologie, de la phénoménologie religieuse et des avancées théoriques les plus en pointe. L'homme qui mène le bal, un penseur qui sait s'amuser en nous présentant la belle qui a voix au chapitre, met en jeu une recherche passionnée et une critique qui nous réconcilieraient à la vie [4].

Que nous dit-il du mythe, ce savant homme, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, qui connaît la terre de France et fait de la résistance dans et par les livres ?

Que l'idée rectrice du mythe, c'est sa matrice d'images plus importante que son histoire ou sa fonction sociale. En d'autres termes ce sont les archétypes qui se trouvent mis à l'épreuve qui doivent d'abord nous retenir. Et l'auteur, de citer C.G.Jung à tout bout de champ dans son essai qui danse ! Voici venir le temps des écoles, des humanités, des livres et revues spécialisées, des émissions à la radio, à la télévision, des colloques et des conférences. Rien de nouveau sous le soleil de nos tropiques intellectuelles et toujours la belle ... endormie. Toutes ces bonnes volontés, ces bonnes gens instruits que nous aimons lire et relire ont-ils parlé aux oiseaux, aux arbres et au ruisseau, quand le temps n'était pas trop froid ?

Heureux celui qui est réveillé par la fraîche chanson du ruisseau, par la voix réelle de la nature vivante. Chaque jour nouveau a pour lui le dynamisme de la naissance. A l'aurore, le chant du ruisseau est un chant de jeunesse, un conseil de jouvence. Qui nous rendra le réveil naturel, le réveil dans la nature. (Gaston Bachelard) [5]

A la page d'une lntercritique de la science et du mythe pour faire !'apologie d'une raison rusée qui pense en tenant les deux bouts [6]. Pour le médecin qui a trouvé le remède à la tentation d'unifier le tout dans la synthèse d'une connaissance initiatique où se dévoilerait une Réalité Ultime éternelle et ubiquitaire, il est pour lui dans l'humour sérieux de la multiplicité et de la relativité des jeux de connaissances, de raison, d'inconscient et de langage. Voici un dialogue possible et ce jeu des jeux peut être joué [7].

En prenant le risque d'être vague, non d'être contredit mais incompris, on finit par s'exprimer de façon bizarre. Non point parce que Wittgenstein parle de cette façon-là mais parce qu'elle est le ciment qui nous permet de vivre en recevant notre nourriture de divers champs qui ne se recouvrent pas. Ainsi, se justifie la découverte du nouveau par un va-et-vient permanent d'un cadre de référence à un autre [8].

Quand le professeur Henri Atlan s'explique sur le besoin d'expliquer l'activité explicatrice - expliquer le besoin d'expliquer - dans un chapitre sur une éthique qui tombe des cieux ou plaidoyer pour le Wishful thinking, il prend bien soin de noter que « prendre ses désirs pour la réalité » est évidemment le propre de la mauvaise science, mauvaise en qualité, mais aussi, parfois, pervertie par l'idéologie. Et de faire allusion à l'un des slogans qui fleurissaient sous les pavés de mai 68 et aux « enfants des fleurs » de San Francisco [9].

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

Ce chercheur chevronné des sources de l'identité juive n'est pas le prophète Elie et ce n'est visiblement dans le journal de réimmersion 'de notre cher Edgar Morin qui attend un nouveau Moïse, qu'il va trouver en cinq sec le point sinaïque ou l'espoir de civiliser l'homme - et le faire évoluer en profondeur. Même dans « Le vif du sujet » quelque chose le laissera sur sa faim ... La pensée, écrit l'auteur dudit journal, ne doit être ni sorcière (agitant un maître mot), ni souricière (voulant faire entrer la vérité dans une trappe conceptuelle), mais sourcière [10].

Citant Jean Beaufret, H. Atlan conclut sa réflexion sur •l'éthique de vie dissociée du savoir objectif, en ces termes : « Quoi qu'il en soit de l'avenir de nos sociétés, l'état de fait actuel nous invite à ce que J. Beaufret appelle une « réflexion généalogique ». Le propre d'une telle réflexion serait de remonter «jusqu'à la source, à partir de ce qui émane de la source, mais où la présence de la source s'était laissé oublier » [11]. Et de continuer dans son plaidoyer pour une généalogie de l'éthique : « Essayons donc de remonter à la source de l'éthique, à partir de ce qui émane à travers le rituel, où la présence de la source s'était laissée oublier » [12].

On observera que l'orthographie du participe passé « laissé(e) » diverge. J. Beaufret cité par H. Atlan n'accorde pas le participe, puisque pour lui, le sujet de «se laisser » n'est pas en même temps sujet de l'action exprimée par l'infinitif: la source a été oubliée. Plus loin, Henri Atlan qui accorde le participe passé montre que le sujet du verbe pronominal est aussi celui de l'infinitif: c'est bien elle, la source, qui s'oublie, comme on dira d'une personne qui s'est laissée mourir. Il y a nuance et elle est d'importance. Cela dit, il faut être clair, l'auteur, Monsieur Henri Atlan, dans une correspondance privée en date du 29 octobre 1995, écrit:

« Les « e » en trop ou en moins que vous signalez ne sont que des fautes de frappe parmi d'autres qui ont échappé à la vigilance de l'auteur et d'autres correcteurs d'épreuve, mais pas à celle d'un lecteur attentif comme vous-même » [13].

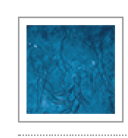
Pour H. Atlan, les règles éthiques trouvent toujours leur origine dans un rituel, soit qu'elles en fassent toujours partie intégrante, soit qu'elles s'en soient séparées dans un processus de laïcisation. Aussi, se risque-t-il à imaginer un scénario plausible de l'origine « surnaturelle », « tombée du ciel » des injonctions du rituel, d'un point de vue extérieur (d'observateur « objectif ») qui ne nie pas pour autant celui de l'intérieur (du participant, à la fois sujet et objet de ces expériences). La contradiction entre une représentation mythique du monde et une représentation scientifique n'est qu'apparente. Comme l'écrit Lévi-Strauss : « Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'épreuve dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien ». Opposer mythe, science et philosophie est stérile et illusoire. C'est croire que les mythes ne sont que des contes d'enfants, fabriqués par ses esprits incultes, ce qui est loin d'être le cas [14].

Et Serge Carfantan de terminer sa leçon, en ces termes : « Si nous faisons tomber cette illusion, nous pouvons dès lors redécouvrir la pensée mythique la plus ancienne avec un regard neuf, vierge de présupposés. Nous découvrirons alors, comme le dit Lévi-Strauss, que l'homme a toujours pensé et nous saurons voir la beauté et la profondeur des textes anciens au lieu de les traiter avec mépris et condescendance » [15].

En d'autres termes, toujours le même refrain avec la difficulté de concordance dans le temps ! Sur le site susmentionné, la très belle leçon 27 traite magnifiquement de « L'imagination et l'imaginaire ». On peut lire dans cette belle dissertation pour étudiant qui cherche à penser : « La permanence des mythes dans toutes les civilisations nous montre que l'imaginaire a aussi une dimension collective qui est un reflet des valeurs d'une culture ». Et de conclure par ces mots : « Ainsi l'imaginaire n'est assurément pas le réel, mais ce n'est pas pour autant seulement un domaine d'évasion. Dans l'imaginaire se projette une profondeur que l'intellect ne parvient pas à conceptualiser entièrement. La puissance de l'imagination permet souvent d'approcher de manière plus riche et vivante le réel que ne le permet le concept. Et cependant, d'un autre côté, l'intuition peut aussi parfois dépasser le pouvoir figuratif de l'imagination. » Et là, le cherchant qui désire étudier avant d'oser penser, se rappellera sans doute dans ce très beau passage de « L'intuition de l'instant », page 138, la question de Gaston Bachelard -qui n'est oncques cité dans la précédente leçon mentionnée¬ et de la réponse de son ami, Gaston Roupnel : « Explique-t-on la poésie ? » : « Une intuition ne se prouve pas, elle s'expérimente » [16].

Alors que peut la science ? Vive question qui a voix au chapitre de « La science en jeu » où nous trouvons, page 127, cette réponse du philologue, spécialiste d'herméneutique des traditions savantes, Heinz Wismann : « Je croise souvent un vieux paysan en Dordogne. Dans nos discussions, lorsqu'il veut vraiment avoir le dernier mot, il commence la phrase qui doit clore la discussion par : « J'ai toujours entendu dire... ». Cela signifie qu'il existe un récit, un ensemble de logos, de jugements d'attribution qui sont égrenés dans cette narration et qui permettent de résoudre les problèmes liés à la situation présente. Cette façon d'interpréter le présent à la lumière d'un passé qui doit se répéter fonde la mythologie. » Comment ne pas penser à un autre paysan, celui qui répond à la question du jeune prince, croisé en forêt, sur le château de la belle au bois dormant ? L'appel à une authentique culture ouverte à la complexité, soucieuse des implications, désireuse de « l'expansion des choses infinies » tait un livre qui se vend mais ne donne le frais baiser qui réveille la princesse et anime le château. Que sera sera... « Je cherche une science belle (...). Sort le savant, voici l'enfant» [17]. On a trouvé la petite poucette, c'est-à-dire un code, c'est-à-dire un nom de guerre... Mais point de berceau.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Revenons à nos sources... avec Manon et Le Ménon, Pagnol et Platon ! On récupère mais jamais ne surgit la question des sources premières du mythe, écrit l.Kieser qui connaît parfaitement l'argumentation du professeur Henri Atlan et a beaucoup apprécié son lntercritique de la science et du mythe. Cependant, il ne messied pas de citer finalement ses réserves : « Mais Atlan oublie l'histoire dans sa fougue juvénile, que la vérité comme une maîtresse, semble se détourner de son amant que l'angoisse alors étreint. L'homme blanc a perdu sa religion et la science fait pâle figure devant l'univers. Il n'est que les ignorants pour le savoir... « Bienheureux les pauvres en esprit ! »

Allons faire un tour du côté de celui que fut l'ami des sources. Son héroïne, charmante sauvageonne qui ne perd pas la mémoire, tait tout pour retrouver... la source. Manon rencontre la pensée instruite de l'instituteur qui collectionne des cailloux. Ensemble, ils triomphent de la bêtise ambiante et tout finit bien en robe blanche aux portes de l'église avec la bénédiction de Monsieur le curé. La morale est sauve, le poète honoré, et le bon sens de la campagne provençale l'emporte finalement. Petit Poucet, aujourd'hui ne collectionne pas de cailloux. Il les sème pour trouver un chemin que ne mène nulle part mais qui va ... quelque part. Michel Serres nous dit que :

«... lettres et sciences perdent une vieille bataille (...) qui commença au Ménon, dialogue de Platon, où Socrate géomètre méprise un petit esclave qui, loin de démontrer, use de procédures. Ce serviteur anonyme, je l'appel/e aujourd'hui Petit Poucet: il l'emporte sur Socrate ! Retournement plus que millénaire dans la présomption de compétence ! » [18]



Images tirées d'albums d'enfance conservés dans un bonheur-du-jour

Voyage de notre âme ou passé de notre espèce?

Souvenirs, souvenirs « Il n'y a pas d'enseignement, mais réminiscence». Pour Monique Dixsaut, auteur de « Platon, le désir de comprendre » :

(...) le mythe de la réminiscence qui raconte que l'âme avant la naissance aurait tout compris et, en s'incorporant, tout oublié, est justement un mythe (...) l'idée n'est pas un concept, elle n'est pas la cause de l'existence de la chose [19].

Dans une préface inédite, écrite à Authon (Loir-et-Cher), en 1977, un homme de pouvoir, Président de la République française, écrivait : «Une civilisation n'apparaît pas à la sollicitation, moins encore pour répondre à la nécessité tactique, ou au besoin d'un « choc psychologique ». Elle vient de la rencontre de l'esprit et de la sève de l'espèce humaine. Elle s'exprime par la vision prophétique. » Et l'auteur d'ajouter, plus loin : « Quel est le rôle de la France ? » « D'abord rechercher l'excellence dans son organisation sociale, dans sa capacité professionnelle et intellectuelle, dans son aptitude à comprendre les forces qui mènent le monde de notre temps : être une nouvelle Grèce. » Et de conclure la préface inédite de son livre, en ces termes :

« Puis aider à germer les idées qui conduiront la survie politique du monde et celle de notre espèce. Le Laboratoire où elles se cherchent ne peut pas être localisé. le souhaite qu'il soit proche de nous. Mais le jour où la lumière d'une nouvelle idée civilisatrice s'allumera quelque part, j'assure que nous serons les premiers à la reconnaître » [20].

L'auteur de cette préface inédite était Président de la République française, en ce temps-là. Le 7 septembre 1976, un peu plus de trois mois après la mort de Martin Heidegger, auteur de « L'être et le temps », le chef de l'Etat français dans son projet pour la France « Démocratie française », où ne figurait pas encore le préface inédite susmentionnée, écrivait ainsi les dernières lignes de son ouvrage dédié à Marianne et à Gavroche :

« Après que tout aura été ouvert, libéré, humanisé par notre effort commun, il restera à attendre que jaillisse d'un esprit, ou plus probablement d'un mouvement de la conscience collective, ce rayon de lumière nécessaire pour éclairer le monde, celui d'une nouvelle civilisation, réunissant dans une même perception spiritualiste, l'affranchissement de l'être et le tracé du destin de l'espèce. Mais cela nous ne le savons pas encore » [21].

Une seule question : Quèsaco ? Et la réponse... Je me souviens de celle de mon député, un soir, par l'entremise du standard d'une chaîne de télévision régionale, qui m'a répondu en ces termes, à propos de cette conclusion spiritualiste de « Démocratie française » : « Elle est très explicite. »

Voici un extrait d'un texte écrit à Paris, le 25 décembre 1976 par !'artiste Georges Mathieu et paru dans le n° 1442 de« Paris-Match » du 14 janvier 1977 sous le titre « En France l'art ne compte pas » [22].

« Dans ce vide immense de la politique contemporaine-de-droite comme de gauche-fondée sur les seuls objectifs économiques et juridiques, concernée plus par les réalités politiques que par les réalités de la vie, dans ce vide immense de la pensée et dans cette immense « désertification de l'espérance » que nous dit-on ? Que nous dit-on au sommet de l'Etat ? ATTENDRE. .. !

« Attendre que jaillisse d'un esprit ou plus probablement d'un mouvement de la conscience collective ce rayon de lumière nécessaire pour éclairer le monde !

« L'homme occidental reste informe parce qu'il attend » répond Lazare-Malraux. Paradoxe de la France qui nous regarde dans les yeux, mais dont les républiques sont aveugles » [23]. Et le peuple de France pour qui ce livre « Démocratie française » a été écrit, que pensait-il de cette idée, de cette vision prophétique ? li y avait des gens dits « de droite » qui l'ont acheté, et peut-être, est-il encore à ouvrir dans les rayonnages de leurs salons et ceux dits « de gauche » qui l'ont critiqué sans le lire! J'aime à relire ce passage de l'essai intitulé « Du chef de l'Etat » où pas une seule fois, le nom du Président de la République, auteur de « Démocrate française » est mentionné :

« Le chef de l'Etat a élevé ses regards. Il a vu le monde qui roulait dans un ordre voulu par ce qui est supérieur à tous /es chefs de tous les Etats ? Et de haut, à son apogée, à l'image du satellite photographiant l'ensemble, il voit l'état des choses et de l'Etat, l'homme et l'homme français, et son pays accolé aux autres sur la planète dans sa révolution. Par l'esprit, il embrasse la France. Le paysage politique est incertain, caché par les nécessaires nuages de chaque jour. La droite est une nébuleuse tragique. Les éperdus qui s'en réclament ne savent plus à qui se vouer. Cette droite a deux ailes, comme un goéland sur une plage de marée noire. L'une sciemment spiritualiste, n'a aucune prise sur le réel. L'autre, dans son autre rêve, est dangereusement matérialiste. Au milieu, c'est le magma. La gauche est au fond du gouffre de l'esprit, qui n'est pour elle que matière consciente d'elle-même . Sur ces deux parties du paysage, ces restes d'un chaos qui fut ordre, il faut s'appuyer et s'élever. Parler à la planète, ce globe enfin visible et qui peut à tout instant entendre tout message, est un devoir d'Etat. Un home seul, dans l'Etat, a le pouvoir de ce devoir. Attaché à l'événement, comme il le doit, autant qu'il doit se détacher de lui, comme il le peut, le chef de l'Etat espère, pour le monde enténébré, le jaillissement d'un esprit, « ou plus probablement, écrit-il, d'un mouvement de la conscience collective ». Mais n'existe-t-il pas déjà, ce mouvement ? Et ne suffit- pas de l'accompagner ?[24]

Quelle drôle d'idée ! Mais quelle idée ? Dans sa préface du livre de Michel Salomon « L'avenir de la vie » Edgard Morin cite Karl Marx qui disait qu'il ne suffit pas que l'idée aille vers le réel : il faut aussi que le réel aille vers l'idée... [25]

Alors imaginons le citoyen français, perdu en son coin de te re, lisant la conclusion du livre du Président de la République ... Il se pose naturellement des questions et se demande bien ce que le sommet de l'Etat entend par ses mots visionnaires. Seul sans doute dans son minuit intellectuel, demeuré, il cherche une réponse à sa question : Quèsaco? Il voudrait ouïr un sens à ces bruits prophétiques mais aucun cor à l'horizon pour lui sonner la nuance explicative. Nous sommes à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt . Le citoyen ordinaire regarde la télévision du fin fond de sa campagne et notamment la belle émission de Georges Suffert « La rage de lire »._ Et là, un beau soir, il découvre un invité parlant de son livre sur le plateau. li s'appelle Bernard d'Espagnat et son livre s'intitule « A la recherche du réel - le regard d'un physicien. » Ce que dit l'auteur, directeur du Laboratoire «Physique théorique et particules élémentaires » à l'Université de Paris Xl - Orsay, plait au citoyen lecteur que va s'empresser d'acheter l'ouvrage.

Et passe le temps avec des réponses reçues de M. Bassot, collaborateur personnel à l'Elysée de l'auteur de « Démocratie française », qui cite longuement dans sa correspondance au citoyen français, le livre de Friederich Engels « La dialectique de la nature. » Mais cela ne semble pas le satisfaire pleinement, il reste perplexe sur la fin du projet écrit pour la France et aussi sur sa faim de lecteur. Un jour, le 27 septembre 1981, il décide de prendre la plume et d'écrire au physicien Bernard d'Espagnat dont il a lu le livre «A la recherche du réel. ». M. d'Espagnat lui répond le 7 octobre de la même année. Une date que nous rappelle les hommes de bonne volonté de Jules Romains, dont le but est effectivement de comprendre le réel. De son laboratoire de l'Université Parìs-Sud, le physicien écrit au citoyen questionneur, en ces termes :

« J'ai lu et relu attentivement votre lettre plusieurs fois. Je suis sensible à votre questionnement et j'apprécie vivement le fait que, à partir des données actuelles, vous cherchiez aussi activement à comprendre. J'ai été intéressé par les citations que vous faites du livre de M. Giscard d'Estaing, citations qui expriment un espoir (qui ne peut manifestement qu'être tout à fait vague) en l'apparition d'une nouvelle manière de voir les choses » [26].

Cette nouvelle manière de voir les choses peut-elle éventuellement s'appuyer sur la science ? Et que donnera-t-elle en pratique ? Ce sont finalement, là les questions que vous semblez poser. Question évidemment trop vaste, à propos desquelles personne, je pense, n'a pas de réponse définitive à présenter. Les éléments de réponse que je pourrais vous apporter sont bien trop complexes pour que je puisse les développer dans une lettre. Si vous voulez connaître à cet égard mon opinion je ne peux donc mieux faire que de vous suggérer de relire posément les chapitres 9, 10 et 13 de mon ouvrage. le n'ai pour l'instant, rien de plus précis à vous dire que ce que vous trouverez là. Et si cela ne répond pas à vos questions, concluez en que ce sont des questions auxquelles je n'ai pas de réponse... » (Fin de citation) [27].

Que dit le chercheur du réel dans les chapitres indiqués ?

D'abord, il commence par ses questions enfantines : « Combien grosse était la citrouille ? De quelle couleur les bottes du chat ? Et de poursuivre : « De même raison et nos désirs harcèlent-ils notre entendement positif.

Alors toute cette physique... N'accoucherait-elle en définitive que de règles et de recettes ? Les détails précis, certes, ne manquent pas (...) Là où la vraie difficulté commence (...) c'est bien entendu, quand il s'agit de faire un tri dans tout cela; quand il s'agit de mettre de côté tout ce qui est seulement description de modèles, et de voir s'il reste quelque chose. »

De ce chapitre qui regarde par-delà le poste de douane, se dégage un sens : « Il s'agit de l'Etre et, avant tout, de cette unité de l'Etre qui est commune aux indications de la physique et à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'intuition d'un Spinoza. » Et de conclure ledit chapitre, en ces termes : «Et ce serait un contresens que de comprendre le choix d'un réalisme non physique comme une négation de l'intérêt de la recherche scientifique en ce qui concerne le savoir pur ».

De ce choix du physicien, des objections demeurent et l'auteur dans une note en bas de page apporte des réponses spécifiques. Pour l'auteur, il est une vérité de tous les temps qui fut pressentie par les amoureux des idées : il faut faire appel aux mythes ou aux modèles. (Chapitre 10} Aussi serait-il très absurde qu'elle nous chagrinât aujourd'hui, pense M.d'Espagnat qui poursuit en posant les questions : « Les modèles scientifiques sont-ils les mythes de notre temps ? Sont-ils au contraire des anti-mythes ? » Et de répondre:

« En fait, la parenté entre les mythes et les modèles est quelque chose d'assez subtil. Elle est faite à la fois de ressemblances et de différences essentielles. » et de mettre en garde le lecteur sur le danger des analogies . Aussi l'idée du « Tout est sensible » apparaît pour le physicien comme n'étant ni à rejeter ni à soutenir sans réserves. Il recommande au passage une prudence très spéciale à propos de la publicité accordée aux phénomènes parapsychiques dont l'existence, écrit-il, est considérée comme indubitable par un certain nombre de personnes au jugement sérieux. Pour terminer son chapitre sur les mythes et modèles, il nous dit qu'il n'y a pas d'inconvénient à considérer la doctrine du «Tout est sensible » comme constituant un grand et beau mythe. Et de préciser que si quelque sage, au terme d'une longue méditation, est parvenu à des convictions animistes il faut qu'il sache que même un homme de science peut le comprendre, et enrichir par-là ses vues personnelles sur le monde. Que pourrait-il donc se dire, c'est ça qu'il faudrait savoir ... Ce qui est súr, c'est qu'il s'agira d'aspirations tendant à une intelligence des rapports autres que d'action qui peuvent exister entre l'esprit humain et la réalité profonde. Ainsi concluait le physicien, à la fin du chapitre consacré aux mythes et modèles ! Le chapitre 13 s'intitule « Regards » Regardons de près ce qu'il en est :

« Schématiquement, il est banal de constater que l'homme moderne ploie sous le joug soit de la misère soit de la répression idéologique soit, au mieux, de la vanité consommatrice. Et que ces jougs, quelque divers qu'ils soient, sont tous générateurs d'infantilisme: lequel engendre l'obscurantisme (...) La simple évocation des activités culturelles et des recherches universitaires de nombreux pays évolués semble suffire à réfuter cette analyse (...} Mais toutefois en partie seulement : car ces activités si remarquables, d'une part elles engrènent mal sur la pensée intime de la majorité de nos contemporains et d'autre part elles sont par nature essentiellement fragmentaires. Ce sont d'admirables « morceaux ».Mais il n'y a nulle part une statue » **[28]**.

Selon le physicien :

« ... il est certaines hypothèses qu'il ne peut pas tenir pour absurdes, même s'ils les considèrent - d'après ses critères propres - comme hasardeuses. L'une d'elles est que chaque être humain ait la possibilité d'établir quelque pont vers l'être. Plus précisément, il n'est pas exclu qu'il y ait entre chaque homme particulier et l'être une relation, ineffable certes, mais qui se traduirait le moins mal possible par l'expression « un appel de l'être à l'homme. » Un tel appel, s'il existe, c'est bien naïvement sans doute que nous l'interprétons - inévitablement ! - comme un appel à une action ou une œuvre, ou simplement à nous réaliser. (...)une telle relation devrait bien plutôt transcender le temps, à certains égards tout au moins (...) en définitive, en ce qui concerne cette question du regard porté sur l'être - ou « sur le réel » (...)l'ultime sagesse que puisse enseigner la physique (...) est qu'il doit contempler la réalité indépendante, la substance de Spinoza, ou plus exactement, puisqu'il ne peut, précisément la contempler en soi, il doit en contempler l'idée. Il doit y admirer la source des phénomènes, de la beauté et des valeurs et aspirera la rejoindre tout en la sachant aussi inaccessible que l'horizon » **[29]**.

Toutes ces belles choses si savamment exprimées qui ont voix aux chapitres d'un essai en quête de réel ont-elles répondu à !'attente du citoyen ordinaire, lecteur qui cherchait à appréhender le sens des mots d'avenir, écrits sur les tables de la démocratie sous l'égide de la république ? A nous de juger par cet extrait d'un article rédigé par le citoyen ordinaire dans le mensuel de la Libre Pensée nationale « La raison » (n° 312, novembre 1986, page 7) intitulé « La libre pensée et la démocratie. »:

« lmaginons nos sous-smicards, dont je suis d'ailleurs, en train de lire des projets politiques contemporains d'auteurs comme Mitterrand, Giscard d'Estaing, Pompidou ... Eh bien miracle ! Ce ne sont pas des grandes réflexions d'Edgar Quinet que nos bonnes gens découvrent, mais tenez-vous bien, une espérance. Eh oui, quelqu'un capable de trancher le nœud gordien des problèmes humains, d'affranchir l'être et tracer le destin de l'espèce. Seulement, c'est au futur que s'expriment nos grands hommes. Et sur ce problème de « laboratoire », ils nous invitent à chercher à comprendre. Mais que peut-on comprendre d'une prophétie ? lmaginons encore nos concitoyens, soucieux de leur libération, même s'ils n'ont pas lu Marcuse (...) s'adressant à leurs députés pour qu'ils expliquent cette « bonne nouvelle. »

Que répondront-ils ces chers élus, bien au chaud financièrement parlant, dans leurs permanences ou je ne

sais dans quelle chambre ? Rien. Le penseur libre cherchera incessamment dans les laboratoires de nos universités et pourquoi pas dans quelque secrétariat du Vatican ? Alors, peut-être fatigué par tant de réponses vagues, il pensera à cet -« homme sans nom » de P S Ballanche et puis, peut-être, s'en ira quelque part dans un lieu retiré finir ses tristes jours ? Eh bien moi, je dis non ! Il faut gagner la Bastille du savoir. C'est¬ à-dire, la prendre. C'est le cœur du futur. Et savoir, c'est se montrer responsable là où l'on est. (...) Que se lève l'aube de ce jour nouveau! Soyons, penseurs libres, les techniciens d'une nouvelle civilisation » **[30]**.

Ainsi parlait dans la presse militante rationaliste, un citoyen de base au courant du fait que les mythes, les légendes, les contes, les rêves provoqués peuvent avoir effet de catharsis. Mais il était bien de ceux qui ne pensaient pas qu'il soit d'une utilité quelconque d'ériger en modèle l'hystérie ou la folie mystique, fût-elle sanctifiée. Pour la Libre pensée, le spirituel étant ce qui appartient à l'esprit, à la finesse, à l'intelligence, ne peut que s'aider de la Raison et convenir aux libres penseurs que nous sommes, écrivait, page 5 du même mensuel n° 312, René Labregère, membre du comité de rédaction de « La Raison » **[31]**.

Ce citoyen qui a les pieds sur terre, si l'on en juge par ses propos, a beau en appeler à l'exigence de la rationalité, il ne demeure pas moins quelque part un peu rêveur en conjuguant ses idéaux au mode optatif... Et la résistance culturelle de ce drôle de lecteur de « Démocratie française », si tant est qu'encore elle existât, se lira peut-être dans une stratégie paradoxale s'efforçant d'ouvrir un espace culturel à la fois original et général. Et là, pas de vœux pieux, pas de belles envolées littéraires, des preuves, rien que des preuves ! Du concret, quelque chose que l'on puisse toucher du doigt... Mais comment entrer dans son jeu sans connaître les enjeux du savoir où se profile dans l'onde mystérieuse d'un ruisseau du Quercy, l'Ondine du moderne physicien ? **[32]**

Se faire petit oiseau et aller picorer par la fenêtre ouverte des colloques, les nourritures que laissent les gens qui savent, en Bourgogne, en Normandie ou à Rio... Allons savoir en prêtant l'oreille ! -:

« Oui, le sujet quelconque comme personne, car c'est justement en transcendant vertigineusement nos intérêts immédiats, dans l'anonymat le plus détaché, et désintéressé que nous retrouvons la part la plus noble de nous-mêmes. Et pour Bachelard, c'est aussi et surtout la pensée scientifique qui peut nous amener à cette expérience », affirme Carlo Vinti, de l'Université de Pérouse.

Dans « La dialectique de la durée », Gaston Bachelard parle de la profondeur métaphysique de la vie retirée, de l'éloignement du monde et de l'affermissement de la solitude morale. Au fond, l'individualisme désincarné serait-il la condition première d'un universalisme incarné ? Quels sont les rapports du rat qui s'est retiré du monde avec les députés du peuple rat qui, chez lui, s'en sont allés pour demander quelque aumône légère ?

Pour le plaisir d'un moment de fraternité, Régis Debray, l'a mis à la page (19) mais ce que dit le moine à Ondine n'a pas voix au chapitre. Monsieur de La Fontaine se moquerait-il, aujourd'hui, du travail personnel d'un sujet quelconque tout empreint des effluves du matérialisme rationnel et du rationalisme appliqué et se reposant dans la cité savante sous la couronne de laurier d'un intellectualisme « spécial » et purement bachelardien ? A l'aréopage, le colibri n'a pas entendu les réponses aux questions, puisqu'elles n'étaient point posées...

Il y a manifestement coupure entre gens qui savent, les universitaires par exemple, et le peuple d'en bas qui pose des questions qui restent sans réponses. Que dire de cette coupure ? Existe-t-elle vraiment ? Homme de talent qui sait écouter les gens tout en sachant garder la distance avec les clameurs de la gent marécageuse, quelqu'un a su critiquer les herméneutiques confusionnistes et plaider avec maestria pour une éthique de la séparation. Président de l'association des amis de Gaston Bachelard, cet homme de Dijon, agrégé et docteur en philosophie, nous parie de l'œuvre de Bachelard comme duelle et habitée par une césure qu'on pourrait à la limite qualifier de dramatique. Dans un colloque à Cerisy-la -Salle, l'oiseau-mouche, de son long bec a pu aspirer le nectar de cette présentation :

« Il est de notoriété quasi-publique que l'œuvre de Gaston Bachelard comporte deux volets: l'un consacré à la philosophie des sciences (physique et chimie}, l'autre à l'exploration de l'imaginaire poétique. A partir de là, certains commentateurs croient pouvoir déceler que ces deux volets reposent en fait sur une unité latente - voire cachée. Or ce point de vue nous apparaît comme un contresens qui entraîne de nombreuses erreurs sur les intentions mêmes de Bachelard. Le philosophe s'est pourtant clairement expliqué à multiples reprises : ce sont ses arguments et ses affirmations que nous entendons reprendre et développer ici » **[33]**.

Comment ne pas penser à ce que dit justement Edmundo Morim de Carvalho, auteur de « Poésie et science chez Bachelard » : « Pour se nier le sujet doit « être là », mais en étant là, il n'y est déjà plus. Le paradoxe, qui est ici le stratagème de l'affirmatif négatif, mime en quelque sorte la coupure épistémologique - le « oui » et le « non » ne sont séparés que par un blanc infime. » Le sujet serait alors bien inspiré de dérider l'expression quasi-publique en conservant le trait d'union fautif (La règle stipule qu'il y a trait d'union entre « quasi » et un nom. Pas de trait d'union devant un adverbe ou un adjectif) Quèsaco ? La règle du jeu. Un pont nommé « Médium » pour celles et ceux qui sont mis en vacance de la chose publique et à flanc d'abîme ont construit ce solitaire. Un atome de sagesse nous dit qu'ils sont là présents dans ces zones de la pensée où le moderne physicien leur fait une place.

Pour nous guérir de nos cavernes, il faut bien que la discrétion franchisse ce pont, qui est maintenant de la

revue !

Dans sa thèse « La soie déchirée. La mode comme état d'esprit de la postmodernité » pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris V, dirigée par le Professeur Michel Maffesoli, Ana Maria Peçanha Barreira, page 64 parle très bien du pont : « Le pont devient dès lors une valeur esthétique, car il réalise non seulement la jonction de ce qui est séparé dans la réalité, et cela dans un but pratique, mais il rend aussi cette jonction directement tangible » **[34]**. Cette universitaire d'origine brésilienne, en octobre 2012, a voulu tenter l'expérience d'une rencontre en Sorbonne. Celle de la ruralité française invitée à s'exprimer à l'Alma Mater.

Un promontoire, en effet, et s'envola la colombe ... Du quarteron attablé là-bas, en ce jour d'automne, le disciple de G. Simmel dont c'est le métier de lire et d'écrire saura-t-il nous éclairer sur la déconvenue du croquant, que cette égérie peut identifier? Demain, un autre rivage... Un pont en points de suspension qui nous ramène au point final d'une analyse de Kenneth White sur mai 68 : «Il y a le poète, et il y a le militant. Pourtant en mai la jonction se fit. Les poètes militèrent, et les militants se firent poètes (le militant-militant, comme le poète-poète, étant pour ainsi dire hors de course). C'est peut-être pourquoi le mouvement a « échoué »,mais telle en était l'essence, et c'est un signe pour l'avenir. C'est à partir de ce point que se développera le progrès, le véritable progrès humain. » A chacun ses essais de résistance culturelle ! Voici ce qu'écrivait dans le mensuel de la Libre pensée « La Raison » - Juillet-août 1988 n°332, page 5, dans un article intitulé « 68...et après », le citoyen ordinaire du fin fond de sa campagne :

« Mai 1968. Mai 1988. Vingt ans. Ce soir dans . l'émission de variétés de Michel Drucker, Serge July, directeur de « libération » nous parle de son numéro spécial « Mai 68 » dédié à Jean-Paul Sartre. Et la fête continue... Mais quelle fête, messieurs dames ? li y a vingt ans sur la place de mon village, c'était un dimanche de mai, la pénurie d'essence et les jeunes s'inquiétaient de ne pouvoir aller au bal. Plus ennuyeux, les tracteurs agricoles à essence qu'il fallait bien faire tourner car pour les gens de la terre «manifester » cela ne voulait pas dire grand-chose. La condition ouvrière peut s'améliorer par une augmentation substantielle du smic et ce fut le cas à l'époque. Mais pour la gent paysanne qui n'est pas composée uniquement de « riches céréaliers », mais d'une armée de sous-smicards que la société industrielle rend « serviles et corvéables à merci ... » C'est un autre affaire ! (...)

L'ouvrière d'usine connaît toujours ses cadences infernales et l'insécurité en prime. Oh ! Bien sur, la retraite à 60 ans ! Mais le minimum vieillesse pour le paysan est sept fois moins important que celui du professeur d'université. Alors 68 ? Une grande illusion? N'allez pas dire cela à un journaliste du «Figaro ». Il vous démontrera par A + B que c'est la chance de l'humanité, en vous citant Herbert Marcuse et Edgar Morin.

Mais dites-moi, amis penseurs, comment pourrais-je me convertir au Dieu qu'il a rencontré tant que je n'aurai pas ses coordonnées ?

Le citoyen tout simple appelle cela « cultiver le mystère ». Faut-il passer par la rue d'Ulm pour être « divinement éclairé » là-dessus ? Pour les éternels oubliés du monde industriel, tous les pauvres gens, les exclus, enfin tout un «quart monde » qui regarde sans réagir la vaisselle dorée de tous les bien-pensants qui ont réussi, où est-elle cette lumière ? la lumière, c'est sûrement un bout de pain mais ce n'est pas que cela. Je dirai avant tout, c'est la compréhension et non la soumission aux idées béates qui passent. Pour cela, il n'est point nécessaire d'avoir fait Polytechnique, mais il est essentiel d'écouter pour « aller à l'idéal et comprendre le réel. » Et ce n'est pas seulement lire un chapitre de Régis Debray sur la commande affective (...) Alors comment changer? Comment faire de cette révolution (...)une apothéose? li y a vingt ans apparaissait dans nos chaumières une lumière magique : la télévision. Et pourtant toujours l'angoisse et le mal de vivre malgré l'érudition de nos savants débatteurs et les qualités certaines de nos divertisseurs. Au delà de l'écran où trouver la vraie dissidence qui ne soit pas superstition, capable d'apporter une réponse ? Je ne vois que l'œuvre au noir. Noir c'est noir, chante J. Hallyday. Lumière, s'il vous plaît ! » **[35]**

Quinze ans plus tard, Régis Debray qui vient d'écrire « Dieu, un itinéraire » et le rapport demandé par le ministre de l'Education nationale, Jack Lang, sur l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, vint à la rencontre du citoyen ordinaire et l'appelant par son prénom, il lui dit qu'il fait le pont, ce citoyen, entre la France d'en haut et la France d'en bas, lit-on dans La Nouvelle République, en ce mois d'août 2002 !

Ce citoyen qui cherche à comprendre, « milite » et « rêve » d'un monde meilleur - ce qui est bien, évidemment - n'est-il pas lui aussi un peu «pontificateur » en sermonnant à qui mieux dans les colonnes de « La Raison » ? Sa parade d'autodidacte qui veut à tout prix décortiquer le réel en jonglant avec les mots n'est pas recevable car, en fait, de ce sujet quelconque, on ne sait rien de sa vérité toute nue, de sa vie tout court et comment pourrait-t-on dans le système en savoir plus sans piétiner les plates-bandes de la vie privée ? Ce sujet anonyme ou ce « il » kafkaïen est probablement épris de liberté mais nul ne sait ou pas encore ce qu'il adviendra de sa course de cherchant qui se souvient sans doute du destin d'Alcimadure et de la métamorphose de Daphné. Ce contempteur de l'irrationnel ne serait-il pas un peu ce professeur sans chaire mais rêveur comme celui de ce chanteur devenu restaurateur à Barbizon ? On voudrait écrire pour lui sur le tableau cette citation de « L'imagination symbolique » de Gilbert Durand que l'on retrouve à la page 325 de la thèse « La soie déchirée » de Mme Ana Maria Peçanha Barreira :

« Puisse ce petit livre inciter le lecteur sans rien renier de la culture occidentale et de ses processus de démystification, à se faire, à l'exemple de Bachelard, réveur des mots, rêveur des poèmes, rêveur de mythes et

à s'installer par là, plenièrement, dans cette réalité anthropologique bien plus vitale, bien plus importante pour le destin et surtout le bonheur de l'homme que la morte vérité objective. Car c'est entre les vérités objectives démystificatrices et l'insatiable vouloir être constitutif de l'homme que s'instaure la liberté. poétique, la liberté « remythifiante. » Plus que jamais nous ressentons qu'une science sans conscience, c'est-à-dire sans affirmation d'une Espérance marquerait le déclin définitif de nos civilisations » [36].



Images tirées d'albums d'enfance conservés dans un bonheur-du-jour

Et si d'aventure, ce lecteur « tendance » (au sens que donne à ce mot l'écrivain écossais vivant en France, Kenneth White, dans son«Apocalypse tranquille »)se trouvait par hasard dans ce champ de correspondances, on aimerait bien lire, ouïr ou toucher la réponse de l'hôte de passage. lnaccessible étoile et quête impossible ou inachevée, allez savoir ! On pense au poète et homme des sciences beige, Jean C. Baudet, se posant la question : « Mais comment rester au-dessus à la fois de la science et de la poésie, quand la science progresse au-delà des possibilités de compréhension de l'homme moyen, et quand la poésie régresse jusqu'aux assemblages de mots à peine dignes des comptines des enfants ? Bachelard comprenait la relativité et la mécanique quantique de son temps. Je ne suis pas súr de comprendre la théorie des particules élémentaires des physiciens d'aujourd'hui.)

Le citoyen ordinaire qui préfère s'adresser à Dieu qu'à ses saints a reçu une lettre en date du 21 septembre 1982 de l'lnstitut d'optique théorique et appliquée d'Orsay, établissement privé reconnu d'utilité publique. L'auteur de cette réponse manuscrite de trois pages s'appelle Alain Aspect dont l'expérience a fait couler beaucoup d'encre, on le sait bien ! Voici des extraits de cette lettre conservée dans un bonheur-du-jour, aperçus par le minime oiseau spirituel qui s'est envolé des« Cahiers » de Paul Valéry :

« Je suis très heureux de voir l'intérêt que vous portez à la science en général, et aux travaux qui constituent mon domaine de recherche en particulier. Malheureusement, la façon dont certains journalistes peu scrupuleux et incompétents ont rapporté ces travaux ont entraîné quelques confusions regrettables, ensuite exploitées par quelques charlatans. La situation, de mon point de vue d'expérimentateur est très simple :

1) Il existe une théorie vérifiée par toutes les expériences connues à ce jour, la Mécanique Quantique qui pose quelques problèmes de compréhension (...)
2) Il se trouve que dans quelques situations très rares, ce conflit se traduit par des prédictions différentes des résultats (...)
3) Chaque fois qu'on a effectivement réussi à faire une de ces expériences, on a trouvé des résultats mesurés en accord avec les calculs de la Mécanique Quantique. C'est donc que certaines idées d'Einstein doivent être rejetées,malgré leur accord avec notre intuition. Par contre, cela ne remet pas en cause la Théorie de la relativité d'Einstein(...)

Nous nous retrouvons donc avec une théorie, la Mécanique Quantique, qui décrit parfaitement les expériences, mais qui choque nos intuitions. Je peux néanmoins vous dire que lorsqu'on veut établir un lien entre nos expériences et de prétendus phénomènes parapsychologiques, je considère qu'il s'agit d'une escroquerie intellectuelle. Je n'y vois aucun rapport. Je me permets de vous adresser un numéro de Science et Avenir où François de Closet a écrit un article que je trouve honnête, même si je ne suis pas toujours d'accord sur les détails. » Fin de citation [37].

L'article de François de Closets s'intitule « Et si Einstein s'était trompé... en prétendant que la science pouvait fournir une explication réaliste et logique du monde » [38]. Dans ce numéro fort intéressant envoyé par Alain Aspect au citoyen ordinaire, il y a aussi un entretien sur le jeu des possibles, avec le Professeur François Jacob, que le lecteur intéressé par la démarche de la raison opposée à l'irrationnel et qui défend en même temps, l'imagination, le rêve et l'émotion, lira avec profit.

Au fond des choses, pour employer une expression qui a voix au chapitre dans le « Traité de physique et de philosophie » du professeur Bernard d'Espagnat, les expériences d'Aspect selon cet auteur, loin de bloquer toute quête, sont elles-mêmes une quête. Et le simple citoyen, que dit-il de ces expériences à des parsecs de son univers quotidien ? Voyons ce que l'oiseau, si tant est qu'il existât encore, nous rapporte de son voyage en terres de France, en ce seul département contenant une lettre désignant une inconnue. Dans « Le Courrier de l'Ouest », en ce mois de juillet deux mille onze, le citoyen ordinaire écrit dans sa « lettre à l'ami » - qui n'est pas nommé mais l'observateur a reconnu Bernard d'Espagnat - au sujet des expériences du physicien d'Orsay :

« C'est une autre pointure, petit-fils d'un paysan pyrénéen que vous entendîtes, une veille de chandeleur, brillamment 'argumenter à l'Alma mater. Eclaireur expérimenté dans la lumière, ce jeune chercheur s'est illustré dans ce moderne adytum qui coute l'appeau d'Ecouille aux fidèles contribuables, se/on les dires de petites gens bien informés de France et de Navarre. » Quèsaco ? Le citoyen ordinaire qui jongle avec les mots dans une publique épitre, semble reprocher à la science de coûter cher aux pauvres gens qui paient de impôts,

mais qui ne voient pas s'améliorer leur situation sociale, malgré les belles envolées lyriques d'une éventuelle révolution culturelle, engendrée par les connaissances scientifiques. Le citoyen qui n'est ni chercheur ni scientifique, dans son épistole en jeu, exprime sa quête d'une certaine manière qui a eu l'heur de plaire au président du Conseil constitutionnel de la française République, qui lui a posé une question, sans réponse d'icelui qui s'en va cherchant dans sa vie quotidienne où il fait l'école buissonnière, sans costume gorge-de-pigeon et sans nœud papillon, à travers les taillis de l'imaginaire, le sentier du désir.

Ce citoyen théorigue fait de la laïcité un exercice spirituel tant il est vrai que la démocratie, comme le dit Claude Nicollet, ne peut plus se désintéresser de ce qui se passe dans le for intérieur. Ce que nous pouvons dire avec fermeté, c'est que l'individu qui s'indigne, résiste et crée ne vient pas de nulle part, car il est bien situable dans un réseau d'échanges et de communication. Or si celui-là est bien localisable, autre chose est de détecter sur la carte du territoire imaginaire de la culture, la présence du sujet comme être de nulle part, c'est-à¬ dire d'ailleurs et de partout. Dans les séminaires et les colloques, on s'interroge à qui mieux sur ce qui peut advenir dans la lumière de l'être et de poser derechef la question de Martin Heidegger: « Les slogans de mai 68 contre la société de consommation vont-ils jusqu'à reconnaître dans la consommation le visage actuel de l'être ? » **[39]**

Ce qui est figé nous divise, ce qui est subtil nous rassemble, autant dire açcéder à l'être par l'intériorité. Et qu'importe le nom de la source, pourvu que nous puissions y boire, écrit le conférencier belge, Thomas d'Ansembourg, qui écrit des livres pour essayer de répondre à des questions allant vers l'intériorité citoyenne et transmutante.

Monsieur Régis Debray dont nous savons la nostalgie allègre, vive et mordante veut être avec Chateaubriand ou rien, d'où ses « Modernes catacombes. » Nous le lisons, nous aimons nous abreuver à l'eau de son ruisseau et quelque chose en nous veut aller plus loin dans le temps pour étancher une inextinguible soif. On sait aussi par l'image de la fable que la raison du plus fort est toujours la meilleure et l'agneau doit se montrer prudent ... Se montrer prudent quand résonne à ses oreilles, le violon de M. de Lourdines ;cette figure du roman de la terre qui a obtenu en 1911, le prix Goncourt. L'auteur, Alphonse de Chateaubriant, enjambait les siècles pour mieux définir l'intemporelle prégnance de l'être. Est-ce par hasard, si un paysan, à Paris s'est plu, un jour d'automne deux mille douze, à le citer en Sorbonne où le citoyen du peuple était invité à prendre la parole? Histoire de laisser une image, peut-être ! Allez savoir ou ça-voir !



Images tirées d'albums d'enfance conservés dans un bonheur-du-jour

De l'image poétique, Gaston Bachelard disait qu'elle n'est pas l'écho d'un passé et Alphonse de Chateaubriant la voyait à l'origine de tout homme, complexe d'images en perpétuel devenir et attendait une «tête » qui s'installe dans le psychisme individuel et collectif pour l'éternité... Pour terminer ce long parcours, il ne messied pas de citer ce que Régis Debray laisse en blanc ou ne dit pas dans sa réponse à Jean Clair qui a voix au chapitre de ses hommages à la France littéraire :

« On vous l'accordera donc sans peine : « Le lieu et la formule » n'ont pas été au rendez-vous. Mais dans une civilisation qui ne se reconnaît somme toute que deux valeurs, s'amuser à en mourir et se tuer à la tâche, ceux qui ont donné à la création imaginaire un autre but que l'ennui des loisirs ou la quête du profit, . Bref tous les Orphées noirs et blancs •qui ont «fait chanter les fontaines du jour » sans se tenir néanmoins pour quittes de l'humiliante situation faite au commun des mortels par notre système de crétinisation et d'avilissement des consciences, ont droit à un peu plus que du respect. Et en particulier de celles et ceux qui se résignent mal au grandissant divorce, en chacun et autour de nous, entre ce qui chante de moins en moins et ce qui calcule de mieux en mieux, entre nos communions enfouies et nos quant-à-soi grinçants. Après tout, c'est quoi, Justice, Fraternité, Oxygène ? C'est les chercher. Croyez-vous donc que ce ne soit rien ? » Fin de citation **[40]**.

Monsieur Debray qui parie de communion sait que si l'individu est finitude, rien de ce qui est humain n'est jamais fini, ni même défini. Alors, on peut se demander comme son collègue de l'Académie Goncourt, un jour, à la Cité des Sciences et de !'Industrie de la Villette si « ça va, la tête? » Et d'observer avec notre Bernard Pivot national que vous aurez reconnu, que les groenendaels et les juments bai cerise, certes dotés de plus grosses(plus grosses que les têtes de linotte!) ne se sont jamais laissé embobiner par les interrogations des zoologistes.

Aussi, en guise de coda, autant citer la dernière phrase de sa composition : « Comme nous serions babas, cependant, d'entendre un âne, entre deux hi-han, braire : « Eureka ! Je pense ! donc je suis ! » Alors, de grâce, emboîtons le pas du baudet et, tous unis vers Cythère, allons trouver le bonheur dans quelque épistémologie non-cartésienne !

Bibliographie

Thorrìas d'Ansembourg: « Qui fuis-je? Où cours-tu? A quoi servons-nous? Vers l'intériorité citoyenne » Les éditions de l'homme, 2008.
Hannah Arendt: «La crise de la culture» Idées/Gallimard, 1985.
Henri Atlan: «A tort et à raison-lntercritique de la science et du mythe» Seuil, 1986.
Gaston Bachelard : « L'eau et les rêves » Le livre de poche, 1993.
« L'intuition de l'instant» Biblio essais I Le livre de poche, 1992.
« Le nouvel esprit scientifique» PUF, 1988.
« La poétique de l'espace » Quadrige Puf, Hubert Bassot: x< Du chef de l'état» Hachette, 1978.
Marly Bulcao : « Bachelard - raison et imagination »Nilo Henrique Neves dos Reis, 2005.
Edmondo Morim de Carvalho: « Poésie et science chez Bachelard-Liens et ruptures épistémologiques, Editions l'Harmattan, 2010.
Michel Cazenave: «La science et l'âme du monde» Imago, 1983.
Alphonse de Chateaubriant: « Monsieur de Lourdines-Histoire d'un gentilhomme campagnard» Grasset, 1911.
Régis Debray, « Le moment fraternité» Gallimard, 2009.
« L'honneur des funambules» L'Echoppe, 2003.
« Modernes catacombes» Gallimard 2013.
Bernard d'Espagnat: «A la recherche du réel-Le regard d'un physicien» Gauthiers-Villars, 1979.
«Un atome de sagesse -Propos d'un physicien sur le réel voilé » Seuil, 1982.
« Traité de physique et de philosophie » Fayard, 2002.
« Ondine et les feux du savoir » Stock, 2002.
Valéry Giscard d'Estaing : « Démocratie française » Fayard, 1976.
« Démocratie française-Préface inédite »Le livre de poche, 1977.
Jean de La Fontaine : « Fables» Carrefour, 1995.
André Frossard : « La baleine et le ricin », Fayard, 1982.
Michel Maffesoli : «La passion de l'ordinaire - Miettes sociologiques» CNRS éditions, 2011.
Georges Mathieu: « L'abstraction prophétique» Gallimard, 1984.
Edgar Morin :«Le vif du sujet » Points/ Seuil, 1969.
Bernard Pivot:« Les dictées de Bernard Pivot» Le livre de poche, 2004.
Michel Salomon: « L'avenir de la vie» Seghers, 1981.
Michel Serres : « Les cinq sens-Philosophie des corps mêlés » Grasset, 1985.
« petite poucette » Manifestes/le Pommier, 2012.
Kenneth White : «Une apocalypse tranquille» Grasset, 1985.
«Une stratégie paradoxale-Essais de résistance culturelle », Presses universitaires de Bordeaux, 1998.
«La science enjeu » (Ouvrage collectif) Actes sud, 2010.
Thèse d'Ana Maria Peçanha : « La soie déchirée-La mode comme état d'esprit de la modernité », Université Paris V La Sorbonne, juin 2008.
«Le Magazine littéraire» 447(novembre 2005) « Paris-Match » 1442 (janvier 1977) « Sciences et avenir » 418 (décembre 1981) «La raison » 312 (novembre 1986) et 332 (juillet-août 1988).
Leçons 27 et 38 de Serge Carfantan sur Internet« Mythe, science et philosophie » Isabelle Aubret « La source » YouTube Eurovision, 1968.

Notes

1] « La flamme d'une chandelle » - Gaston Bachelard.

2] "Un atome de sagesse", Bernard d'Espagnat. p. 175.

3] "La baleine et le ricin", André Frossard.

4] "La science et l'âme du monde", Michel Cazenave.

5] "L'eau et les rêves" Gaston Bachelard. Ch.1, VII.

6] "A tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe". Henri Atlan cite Y. Elkana. P. 339.

7] Ibidem. p. 261.

8] Ibidem. p. 278.

9] Ibidem. p. 135.

10] "Le vif du sujet", Edgar Morin. p. 60.

11] "A tort et à raison. Intercritique de une science du mythe". p. 301.

12] Ibidem. p. 302.

13] Correspondance privée du 29 octobre 1995.

14] Leçon 38 - "Mythe, science et philosophie". Serge Carfantan cite Lévi-Strauss.

15] Ibidem. Leçon 38. "philosophie et spiritualité" Serge Carfantan. Site internet.

16] "L'intuition de l'instant". Gaston Bachelard. p. 138.

17] "Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés". Michel Serres. p. 112.

18] "Petite poucette" Michel Serres. p. 76.

19] "Platon, le désir de comprendre". Monique Dixsaut.

20] "Démocratie française" (Préface inédite, 1977. Livre de Poche). Valéry Giscard d'Estaing.

21] Valery Giscard d'Estaing. "Démocratie française".

22] "En France l'art ne compte pas". Georges Mathieu, Paris Match du 14 janvier 1977.

23] "L'abstraction prophétique", p. 422. Georges Mathieu.

24] "Du chef de l"Etat" Hubert Bassot. p. 181.

25] "L'avenir de la vie" Michel Salomon, préface par Edgar Morin, citant Karl Marx.

26] Partie de la correspondance entre Bernard d'Espagnat et le citoyen ordinaire.

27] Ibidem.

28] "Regards" Bernard d'Espagnat. Au chapitre 13, quelques extraits sélectionnés in "A la recherche du réel".

29] Ibidem.

30] "La libre pensée et la démocratie", Mensuel "La raison" Numéro 312 de novembre 1986. p.5.

31] René Labregére. Mensuel "La Raison", ibidem. p. 7.

32] "Ondine et les feux du savoir" Bernard d'Espagnat.

33] Jean Libis. Colloque á Cerisy- la- Salle.

34] "La soie déchirée. La mode comme état d'esprit de la postmodernité". Ana Maria Peçahna. 2008. Sorbonne. ParisV. Thèse de doctorat.

35] "68...et après" p. 5 "La raison" juillet-août 1988.

36] "L'imagination symbolique", Gilbert Durand in "La soie déchirée" Ana Maria Peçahna. p. 325.

37] Alain Aspect. Lettre manuscrite du 21 septembre 1982, adressée au citoyen ordinaire.

38] "Et si Einstein s'était trompé..." François de Closets in "Sciences et Avenir" numéro 418, décembre 1981. pp. 80 à 86.

39] "Heidegger et l'ontologie de la consommation" Fréderic Neyrat.

40] "L'honneur des funambules" Régis Debray, pp. 46-47.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

LE MYTHE DU POUVOIR DE LA COMMUNICATION DANS LA MODERNITÉ

Jawad Mejjad

jawad.mejjad@orange.fr
Docteur en Sociologie- Paris V- Sorbonne ; D.E.A. en Physique Nucléaire ;DESS en Gestion ; Ingénieur en Electronique.

S'il est un mythe qui a structuré l'humanité, sans 1forcément avoir les honneurs d'une quelconque théorie psychanalytique ou anthropologique, c'est bien celui de la communication. Rappelons nous que dans le second Testament, Dieu fabrique Eve à partir d'une côte d'Adam, parce que ce dernier n'arrivait pas à communiquer avec les animaux et qu'il fallait quelqu'un avec qui parler. Rappelons nous aussi la Tour de Babel où pour punir l'homme de son arrogance, Dieu le mit dans une situation de non communication par la multiplication des langues. Communiquer est ainsi cette donnée structurelle de notre psyché, pour signifier le besoin de vivre socialement, dans un monde ordonné.

Or qui dit ordre, dit implicitement relations de pouvoir. Pendant longtemps l'humanité a trouvé normal de régler les conflits par des relations de force, autrement dit de guerre. Le pouvoir s'acquérrait par la guerre, et l'on trouvait cela non seulement normal, mais noble. Or la caractéristique principale de la modernité est d'éviter le conflit, la guerre étant le mal à éviter. Et la médiation de la communication a ce rôle essentiel dans la modernité : éviter le conflit. Ainsi, le mythe de la communication va se retrouver au service des relations de pouvoir dans les sociétés de la modernité, et où donc le pouvoir sera plus l'apanage du communicant que du guerrier, et que même le guerrier pour asseoir son pouvoir, usera en dernier recours de communication.

Pour comprendre cet état de faits, nous allons nous poser la question de la genèse de cette situation, et surtout de sa signification, autrement dit identifier le processus historique et social, qui dans les soubassements des valeurs de la modernité, ne pouvait mener qu'à une société où communiquer est une obligation. Auparavant, nous allons constater l'omniprésence de la communication dans notre société aujourd'hui et même son diktat, en pointant ses paradoxes, ce qui est toujours une manière féconde de réfléchir.

Une société se définit par ses valeurs, et plus encore par ses pratiques. Et c'est quand ses pratiques deviennent d'une évidence telle qu'elles constituent, sans que forcément cela soit clairement formulé, des impératifs catégoriques, que nous pouvons parler de doxa. Un élément fondamental de la doxa qui régit notre société aujourd'hui est la communication. Quelque soit la difficulté rencontrée, la réponse est dans la

communication : vous avez un problème dans votre couple, avec votre patron, vos collègues, le gouvernement peine à faire passer une réforme, l'équipe de France ne gagne pas, ne cherchez plus, c'est un problème de communication. Or tout ceci est très récent et démarre de fait à partir des années 1950. Notre société est devenue une société de communication, subrepticement mais sûrement.

Nous allons donc constater quelque chose d'évident. Et le plus souvent, c'est ce qui est évident que nous ne voyons pas. A l'instar de la lettre volée d'Allan Edgar Poe : rappelons-nous cette nouvelle où un éminent professeur est soupçonné de complot, et la preuve implacable de sa culpabilité serait une lettre qui serait cachée chez lui. Le commissaire et ses sbires cherchent partout, retournent toute la maison, et en fait, la lettre était posée juste là, sur le bureau. Nous sommes plus (dé)formés à traquer la vérité derrière les choses, alors qu'elle est souvent juste devant nous. Ainsi de la communication et de son omniprésence.

Bien sûr communiquer est de prime abord une activité naturelle : vivre c'est communiquer, d'ailleurs les animaux aussi communiquent, et même les végétaux. Bien sûr aussi nous sommes envahis par la publicité, et par les images véhiculées par toutes formes d'écrans. Bien sûr encore, au travail notamment, nous passons une bonne partie de notre temps soit en réunion, soit à rédiger ou répondre à des mails. Il est inutile de nous abreuver de statistiques sur le nombre d'heures passées devant la télévision, ou Internet, ni le nombre de mails moyen reçu, ni le temps passé dans les réunions, pour nous convaincre du temps passé chaque jour dans des activités dites de communication. Ce n'est pas cette évidence qu'il s'agit de pointer.

Quand nous parlons de l'omniprésence et de l'évidence de cette omniprésence de la communication que l'on ne voit pas, c'est la communication comme idéologie de notre société, presque une religion. Religion, parce que c'est un acte de foi au fond. Si on nous demandait pourquoi nous communiquons, nous serons bien en mal de nous expliquer. D'ailleurs on ne l'explique pas. Au mieux on donnera des synonymes : pour échanger, pour informer, pour expliquer, …

En fait, comme précisé en préambule, communiquer est devenu la solution à tout problème : si vous aviez mieux communiqué, le problème aurait été résolu. La communication est devenue l'alpha et l'oméga, pour ne pas dire Dieu, pour résoudre tous les problèmes. Communiquer est une qualité discriminante, et qui permettra de hiérarchiser presque exclusivement autant les hommes politiques, que les managers ou que même les gardiens de prison. La seule qualité que l'on exigera d'un manager est de savoir communiquer. Chacun est sommé de communiquer. Sans préciser quoi. Communiquer est devenu un verbe intransitif, et donc la communication est devenue une fin. C'est cette transformation de moyen en fin qui est une évidence devant nos yeux, et que ne voyons pas.

Nous identifions notre régime par sa liberté de communiquer : sa liberté de la presse, la liberté d'expression, la diversité des opinions, … A contrario, à un régime autoritaire, nous reprocherons en priorité, (avec le non-respect des droits de l'homme, mais il a y un lien que nous préciserons plus loin), l'absence de communication. Et nous attendons de nos gouvernants qu'ils réagissent avec véhémence lors de leurs visites dans ces pays contre cette situation inacceptable. Qu'Internet soit bloqué dans un pays, qu'un opposant soit emprisonné parce qu'il a exprimé son opinion, qu'un journaliste soit censuré, et notre sang ne fait qu'un tour.

La norme est de communiquer. Ne pas communiquer fait de vous un hérétique.

Une réaction rapide est de dire que c'est normal, car il faut vivre avec son temps. Le développement technique est tel que l'on est obligé de communiquer. La communication est partout parce que la technologie nous a envahis ; les téléphones portables, Internet, le wi-fi, les VOD, … Nous pouvons dire que chaque société développe la technologie qui sert son idéologie, et non l'inverse. Si ces outils ont été développés, c'est parce que le besoin de les utiliser les a précédés. Mais la question est d'importance, et notamment Marshall MacLuhan, un des grands théoriciens de la communication, avait décrété que les grandes étapes de l'histoire de l'humanité ont directement découlé des innovations dans le domaine des techniques de la communication. Qui de la poule, qui de l'œuf ? Effectivement, Gutenberg avec l'imprimerie a contribué au développement de la modernité, mais c'est oublier que l'imprimerie avait été inventée en Chine mille ans auparavant sans rencontrer le même succès, car la structure sociale de la Chine à l'époque n'avait pas ce besoin.

Par ailleurs, la valeur positive de la communication semble indiscutable. Mais est-ce si sûr ? Il serait légitime de se demander « que provoque, concrètement, l'impératif existentiel qui nous affirme que si nous communiquons plus, quelque soit le contenu, tout ira mieux [1] ». Regardons les choses de plus près. La première impression est que notre société est une société de communication, avec pléthore d'informations. Mais nous avons aussi un autre ressenti : nous ne communiquons plus dans notre société. D'accord on *tchatche* avec son correspondant virtuel en Patagonie, mais on ne connaît pas son voisin de pallier, on va envoyer un mail à son collègue dans le même open-space plutôt que d'aller lui parler, les métros sont pleins de gens qui à peine se regardent, … Dominique Wolton parle de solitudes interactives, et précise par ailleurs qu'il ne suffit pas d'informer pour communiquer (« l'information est devenue abondante, la communication rare ») [2] . Philippe Breton parle d'une société fortement *communicante* et faiblement *rencontrante* [3].

Nous voyons par là que les bienfaits de la communication ne sont forcément limpides. D'ailleurs le sens même du mot communiquer est-il vraiment si évident ? Que veut dire communiquer ? Je suis responsable politique et il y a des tensions sur le marché. Je communique bien quand je dis que les temps sont graves et qu'une crise est imminente, ou quand je dis que tout va bien et qu'il faut avoir confiance ? Je communique bien quand je donne l'information brute ou quand je l'enveloppe dans un discours signifiant ? Je communique quand je parle, ou quand j'écoute ? La relation entre communication et morale est loin d'avoir été tranchée.

En fait la vraie question est pourquoi je communique ? A quoi sert la communication ?

Disons le d'emblée, le rôle de la communication est d'éviter le conflit. Je communique pour ne pas entrer en guerre. Et si notre société donne autant d'importance à la communication, c'est en proportion de son aversion au conflit. Le mal absolu de la société libérale est la guerre. Pour expliciter cela, une large perspective historique s'impose.

Deux croyances sous-tendent la manière dont nous vivons notre monde social. La première est que notre monde social est là depuis toujours et la seconde est que notre société est moderne, c'est-à-dire que les autres sont archaïques, que nous sommes devant, sur l'autoroute de l'histoire et du progrès, et qu'ils sont derrière. Avec l'angoisse actuelle que nous sommes en train d'être rattrapés par les Chinois, les Indiens, les Brésiliens, ...

De fait, c'est faux et c'est l'idéologie même de la modernité (en effet nous sommes modernes, mais dans le sens de porteurs des valeurs de la modernité), qui porte en elle celle du progrès. Les périodes sociales ont une durée de vie, et se succèdent dans l'histoire. Chaque société vit selon des représentations et des valeurs qui lui sont propres : son épistémè pour reprendre le terme de Michel Foucault. Autrement dit l'idée centrale autour de laquelle une société se dit et s'organise : un corpus de valeurs indiscutables et indiscutées qui sous-tendent le lien social et permettent l'être ensemble. Pour l'Occident, un découpage grossier de l'histoire nous donne les périodes suivantes :

	Idéal	Activité	Organisation
Les Anciens	La gloire	La guerre	L'armée
Le Moyen Age	Le salut	La prière	L'Eglise
La modernité	La satisfaction des besoins	Le travail	L'entreprise

Ainsi, pour les Anciens (les Grecs et les Romains), l'activité noble par excellence est la guerre, car c'est là que se trouve la gloire. Il faut être glorieux, et une vie brève mais louée pour sa bravoure, est de loin préférable à une vie longue sans gloire. C'est la gloire qui donne un écho éternel aux actions dignes d'être retenues par l'Histoire, et vous confère l'immortalité. La guerre loin d'être discrédité et fuie, est au contraire la noblesse même.

La Chrétienneté, notamment à travers la valeur d'humilité, va prendre le contrepoint total de la gloire, et si la guerre n'est pas forcément rejetée, elle n'est pas non plus recherchée. Ensuite, le point de départ de la modernité se situe au 16è siècle, siècle de troubles et de guerres civiles, où les valeurs jusque-là en cours ne font plus sens. Le décalage fondamental est celui entre les paroles et les actions de l'Eglise, entre la vie sociale et la parole chrétienne. A l'idéal d'humilité de la parole chrétienne, se heurte la richesse ostentatoire de l'Eglise et la vie dissolue des Papes. La Réforme est en réaction contre cette contradiction et abolit l'Eglise comme corps séparé visible, pour établir un rapport direct entre le croyant et Dieu, sans médiation.

A cette contradiction entre paroles et actions au 16è siècle et avec l'objectif de recherche de solution à la situation de chaos de l'époque, plusieurs pistes de réflexion ont été ouvertes : susciter un autre type d'action : Machiavel ; développer une parole d'un genre nouveau : Montaigne ; chercher l'issue dans une foi d'un nouveau genre : Luther ; identifier un langage objectif : Galilée. L'ensemble de ces réflexions aboutira à la modernité. La modernité est donc datée : elle démarre à la Renaissance et succède à la conception chrétienne. Et elle trouve son origine dans la recherche d'une solution aux guerres de religion : c'est donc génétiquement que la modernité est contre le conflit. La césure principale est celle l'avènement de l'individualité : un sujet qui s'affirme sans passer par l'altérité. Ce qui va guider le sujet, ce sera son intérêt et ses droits. D'où une société fondée sur l'économie et le droit. C'est la formule des Descartes qui est souvent utilisée comme la première pierre de l'édifice moderne : « Je pense donc je suis ». Avec l'utilisation ostentatoire du je, elle insiste sur le fait qu'il n'y a de pensée qu'individuelle. On y retrouve aussi la prégnance du raisonnement causal, à travers la conjonction « donc ». La réforme de Luther, comme nous l'avons mentionné, introduit également cet individualisme à travers la notion de libre-arbitre, qui est l'expression d'un rapport individuel qu'un « je » va établir directement avec Dieu. La société va donc devenir un agrégat d'individualités cherchant leurs intérêts. Or tous les hommes veulent gouverner mais ne peuvent le faire (Pascal, Fragment 677). C'est le constat aussi de Hobbes : le désir du pouvoir est naturel, mais avec des conséquences dangereuses, c'est-à-dire la guerre de chacun contre chacun : « Aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tient en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, la guerre de chacun contrechacun.»

Pour Hobbes, l'homme est un loup pour l'homme, et seule une autorité surplombante peut empêcher cette guerre : l'Etat. A remarquer que pour Montaigne, le moi est coupable de ce désir et seule la foi peut le sauver.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Pour Hobbes, et l'école anglaise, comme l'a bien montré P.Manent, le self est un rapport à soi moralement neutre, et ils valorisent la cupidité et la concupiscence en fonction de leurs effets. A l'inverse des Français (Montaigne, Pascal, Rousseau), pour qui les désordres de l'âme sont un prix trop élevé à payer pour les bienfaits de la société moderne. On sait aujourd'hui que c'est la vision anglaise qui a gagné. La modernité est donc fondée sur des individus cherchant à satisfaire leurs envies, et ce sont les satisfactions égoïstes individuelles qui vont créer le bienfait général. C'est la première fois dans l'histoire de l'humanité qu'une civilisation se fonde non sur les vertus mais sur les vices. Ce que nous retrouvons dans « La fable des abeilles » de Mandeville en 1714 (les vices privés font le bien public). L'homme moderne est condamné dès lors à aller de désirs en désirs, sans jamais s'arrêter. D'où notre société de consommation et de marketing. Un bon citoyen est un bon consommateur.

Ainsi donc la modernité a mis en avant la satisfaction des besoins, et donc le commerce pour leur permettre d'être assouvis. Or rappelons-nous l'analyse de Montesquieu quand il dit dans le chapitre 2 du livre XX de L'Esprit des Lois, qui s'intitule « De l'esprit du commerce », que « l'effet naturel du commerce est de porter à la paix. » Du mois entre les nations, il est plus circonspect en ce qui concerne les individus. Doutes que balaiera Adam Smith, quand il développera sa théorie qui va fonder la vison économiste, et la régulation par la main invisible du marché. Notons que dès le début, avec les Physiocrates, les premières dispositions, comme le montre Armand Mattelart [4], ont été de permettre la circulation des biens par des grands travaux. La communication alors signifiait les réseaux de communication, et plus particulièrement fluviale et par la route. Les réseaux de communication sont envisagés comme créateurs de lien social, car ils relient des membres disjoints. Aux grands travaux du 17è siècle et 18è siècle, d'abord pour la navigation fluviale, puis les routes et ensuite le chemin de fer, se sont ajoutés les percements du Canal de Suez en 1869 et de Panama en 1914. On voit par là que dès le départ, le gène de la communication fait partie du code génétique de la modernité. D'ailleurs, même si cela se dit moins, commerce et communication sont en un sens synonyme, par exemple dans la phrase : « un homme d'un commerce charmant ».

Les théories de la communication elles-mêmes n'ont démarré qu'après la seconde guerre mondiale. Choqués par ce qui venait de se passer, plusieurs théoriciens américains ont développé le projet d'abord secret de la cybernétique, avec à leur tête Wiener. Avec la vision politique de sauver le monde par les théories de l'information. Ce qui comptait c'était la quantité d'informations véhiculées qui stabilisait un système, et qui pour une société devrait lui donner les conditions de la paix. Dans son sillage, se sont développées plusieurs théories de la communication, et notamment l'interactionnisme symbolique et à sa suite l'Ecole de Palo Alto, qui a mis au centre de ses intérêts la problématique de la communication.

Revenons à aujourd'hui. Que constatons-nous ? Une situation à tous égards proche de celle du 16è siècle. Des valeurs qui ont perdu de leur prégnance, et un chaos qui ne dit pas son nom, et se cache sous la notion trompeuse de crise. En vérité nous sommes à une période charnière de l'histoire, où la modernité se meurt et où une postmodernité latente est en train d'éclore. Les valeurs de la modernité sont des étoiles mortes, leur lumière continue à nous arriver, mais pour combien de temps encore ? La parole politique qui en principe doit nous organiser n'a plus de crédibilité. Tout le monde sait que nous vivons sous le règne de la nécessité et de la contingence. Il n'y a plus de vérité transcendante, et dès lors toutes les opinions se valent. Ceci porté par une des deux valeurs suprêmes de la modernité : l'égalité.

D'où le développement du politiquement correct et le psittacisme généralisé. Ne surtout pas entrer en conflit, éviter les sujets qui fâchent, rechercher le consentement, Le politiquement correct est mal nommer les choses exprès. Or comme l'a dit Camus, mal nommer les choses, c'est ajouter au chaos du monde. Et de fait le politiquement correct est une injonction contradictoire : voir les choses et ne pas les nommer. Approuver sans accepter. C'est ce qui génère la schizophrénie de notre société.

Ainsi l'Autre est en même temps mon égal et mon concurrent. Je dois le respecter et dans le même et dans le différent. Les choses étaient plus simples chez les anciens où l'Autre était soit ami soit ennemi, et l'on s'associait avec les amis pour combattre les ennemis. Ce que l'on convoitait chez l'autre, on lui prenait par la force et la chose était entendue. La modernité a mis un terme à cette conception des relations avec autrui, mais avec une complication inattendue : non seulement je ne peux me réaliser qu'en assouvissant mes envies, mais ces envies se trouvant être celles de l'autre (il n'y a de désir que le désir de l'autre, comme l'a si bien montré René Girard à travers notamment son concept du désir mimétique), je dois composer avec autrui, et cette composition se fait à travers la communication. Je ne peux obtenir de l'autre qu'il réagisse de manière à ce que moi, je réalise mes désirs, que par la communication. Tout autre moyen est à bannir dans la conception de la modernité. Le pouvoir de la communication devient donc majeur et sans autre équivalent. C'est le communiquant qui, dans la modernité, a le pouvoir, et qui aboutit à une représentation de soi comme « machine communicante [5] ». Et c'est ainsi que notre société est devenue une société de communication, à travers tous les avatars de société de spectacle, de masse et de consommation. Avatars largement critiqués notamment par l'école de Francfort, et plus particulièrement Adorno, Horkheimer, Marcuse et plus tard Habermas à travers leur dénonciation de l'omniprésence de la technique et marchandisation des rapports humains et de l'autoritarisme de l'industrie de la culture qui repose sur les médias de masse. La culture de masse, autrement dit la communication à outrance comme moyen à la disposition du Pouvoir, est considérée comme un bombardement permanent de loisirs qui affectent le jugement et endorment la raison. Elle conduit au silence des masses et à leur abrutissement, dans une société où la communication est conçue « comme mode d'organisation du monde [6] ».

La société actuelle se caractérise par des individus isolés, que seule la communication, en tant qu'idéologie, peut relier. Comme il n'y a plus de communion, il nous faut la communication. Communiquer est à

comprendre comme trouver la bonne distance, à l'instar de deux hérissons par un temps froid : trop proches, ils se piquent, trop éloignés ils ont froid.

Notes

1] P.Breton, *L'utopie de la communication,* La Découverte, 1997, p. 11.

2] D.Wolton, *Informer n'est pas communique,* CNRS Editions, 2009, pp. 18.

3] P Breton *L'utopie de la communication,* La Découverte, 1997, p. 12.

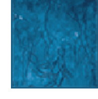
4] A.Mattelart, *L'invention de la communication,* La Découverte, 2011, p. 42-70.

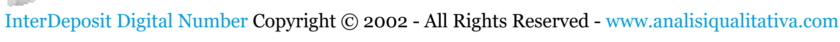
5] P.Breton, *L'utopie de la communication,* La Découverte, 1997, p. 156.

6] A.Mattelart, *L'invention de la communication,* La Découverte, p. 11.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales



Home M@GM@ » Vol.11 n.2 2013 » Martín González Samartin "« La moderna Inquisición : la ciencia como instrumento de control social » La epistemología del positivismo como política de sujeción"



Mito y poder en las sociedades contemporáneas
Mythe et pouvoir dans les sociétés contemporaines
Mabel Franzone - Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.11 n.2 Mai-Août 2013

« LA MODERNA INQUISICIÓN : LA CIENCIA COMO INSTRUMENTO DE CONTROL SOCIAL » LA EPISTEMOLOGÍA DEL POSITIVISMO COMO POLÍTICA DE SUJECIÓN

Martín González Samartin

Martin.samartin@gmail.com
Lic. en Ciencia Política, Universiad de Buenos Aires.

I

En su obra conjunta Dialéctica de la Ilustración, Theodor W. Adorno y Max Horkeimer dan cuenta del fracaso del proyecto político del Iluminismo. Aquel programa contenía la promesa de liberar al hombre de las cadenas del oscurantismo y la ignorancia por medio del poder emancipador de la Razón. Sin embargo, la función de policía del pensamiento que antaño cumplía la Inquisición, a partir del siglo XIX comenzó a ser desempeñada con afán por el discurso científico del positivismo, dando lugar a la sujeción a la ciencia. No por casualidad Lacan consideraba –en la última etapa de su vida– a la "ciencia" como nuestra nueva forma de religión. El positivismo convierte a la Razón en instrumento y al sujeto en una entidad abstracta, vacía, formal. Esta conversión, que no podría haberse dado por fuera del marco de las revoluciones industriales y el ascenso del capitalismo, tiene enormes consecuencias políticas para la modernidad.

El papel de policía epistemológica que desde el siglo XIX el positivismo ha pretendido desempeñar en el campo del saber instituido revela aspiraciones totalitarias que exceden el campo epistémico. En el mismo sentido, Adorno afirmaba que la actitud escéptica frente a lo "no demostrado" (la skepsis griega de los sofistas) se convierte fácilmente en la prohibición de pensar. Por su parte, el empirismo –que no puede formular conocimientos con independencia de un sustento empírico de datos observables– cae en una posición arbitraria, ya que los criterios de selección y ordenamiento de los datos con los que trabaja la ciencia nunca son neutrales, obedeciendo siempre a una determinada concepción a-priori del mundo. También Antonio Gramsci llegó hasta el hueso de esta cuestión al observar que "la indagación de una serie de hechos para encontrar las relaciones presupone un concepto que permita distinguir esta serie de hechos de otras series posibles: ¿cómo será posible elegir los hechos que deben aducirse para demostrar la verdad de nuestro asunto si no preexiste el criterio de elección? Pero, ¿qué será este criterio de elección sino algo superior a todos los hechos concretos indagados?" [1] Esto supone, naturalmente, que existe un criterio de selección de

los datos empíricos que orienta toda investigación, un momento anterior a la pesquisa en el cual el sujeto cognoscente toma una decisión política. Por ello, el sujeto cognoscente es –antes bien– un sujeto político. Este hecho, que constituye un escándalo para la tesis positivista de la neutralidad valorativa de la ciencia, no atañe simplemente a tal o cual científico individual sino –de manera mucho más fundamental– al modelo que regula y organiza la praxis científica como tal, es decir, al modo de producción científico.

La tesis positivista acerca de la "neutralidad valorativa de la ciencia", por lo tanto, no podría ser recibida más que como un hecho del discurso. Detrás de todo método existen siempre valores hacia los que se dirige el espíritu científico, como también valores que se rechazan. O quizás –para hablar con mayor propiedad– la pretensión popperiana de "neutralidad valorativa" en la práctica científica funciona como el velo de determinados ideales de la conducta humana, regulaciones y criterios normativizantes (absolutamente ajenos al problema gnoseológico) que subyacen al método científico. Parece que, después de todo, la ciencia también posee un inconsciente (alguna otra escena donde se torna determinante para su praxis un cierto saber no-sabido que se sabe).

Como, por otro lado, el positivismo –en aras de la "neutralidad científica"– oficialmente no se involucra en asuntos políticos, ha podido convivir perfectamente con regímenes autoritarios, o incluso tolerarlos con discreción. Después de todo, ¿cuál era el método con el que se investigaba y se desarrollaba la industria bélica que nutría a las arcas de las grandes potencias en las guerras mundiales? El positivismo es el resultado de la destilación de la ciencia respecto de todo problema ético. La ética es vista como un problema subjetivo y nunca como algo que concierne al campo científico "objetivo". Con la división de la cultura en distintas esferas –que se produjo con las revoluciones industriales– los problemas éticos, morales, filosóficos y religiosos quedaron reservados a la esfera privada de los sujetos, allanando el camino para el avance de la barbarie, la brutalidad y la violencia en la esfera pública bajo la bandera de la ciencia y el "progreso".

La estrecha relación entre el positivismo y la "barbarie ilustrada" no pasó desapercibida para la Escuela de Frankfurt, cuyos miembros veían en la ciencia contemporánea el lado siniestro de la razón: una razón instrumentalizada al servicio de fines ciegos. La dicotomía clásica entre civilización y barbarie se había disuelto: ambos términos se volvieron interdependientes. No fue entonces la irracionalidad lo que condujo a nuestra civilización occidental a los campos de exterminio del nazismo (argumento de los racionalistas) sino la misma razón occidental, devenida un puro instrumento. La Shoá fue un exterminio planificado, en serie y perfectamente racionalizado. La razón instrumental no distingue entre autoritarismo y democracia. Adorno y Horkheimer no sólo han develado los mecanismos represivos en los regímenes autoritarios sino también en la "cultura de masas" (regida por la industria cultural y el dispositivo científico positivista) en las sociedades perfectamente democráticas del capitalismo-tardío.

Pero las consecuencias políticas del positivismo (concebido como praxis productora de un efecto que podríamos aludir con el binomio saber-poder) no se reducen al campo de la sociología política, sino que dentro de la misma esfera científica este modelo tiene otro tipo de consecuencias que atañen –como tal– al problema epistemológico de la "verdad", ya no sólo como concepto regulador de la praxis científica sino también –y fundamentalmente– como instancia de producción de discursos. En su obra Microfísica del Poder, Michel Foucault –en contraste con el formalismo desde el cual concibe el positivismo la relación entre objetividad y verdad– pone a la ciencia (aunque no solamente a ella) en el lugar que le corresponde como agencia productora de "verdades". Dice Foucault:

"¿qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de verdad?, o bien, ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos? Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y es estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad (...). Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercer el poder sino más que a través de la producción de la verdad. (...) El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas" [2] .

Dejando de lado la perspectiva histórica general de la cita precedente, no cabe duda de que la institución productora de verdades socialmente convalidadas es en la actualidad la ciencia. En efecto, tomando como punto de partida este análisis de Foucault (en el que resuenan claras reminiscencias marxianas) podemos elucidar críticamente la función del dispositivo científico como productor de discursos de verdad. Pero yendo incluso un poco más allá de Foucault, es posible advertir cómo el discurso científico no sólo produce un determinado efecto normativizante del modo de producción de conocimientos científicos sino que –principalmente– produce un determinado sujeto y una determinada relación de ese sujeto con la verdad, lo cual posee implicancias directas para el campo epistémico.

No fue, sin embargo, hasta que los desarrollos del psicoanálisis y del marxismo en el siglo XX hubieron de llegar a cierto punto de madurez e interlocución, que la posición del sujeto de la ciencia y su relación con la verdad pudo ser analizada a la luz de un auspicio diferente. Desde una posición estructuralista, Louis Althusser –partiendo de las formulaciones lacanianas de las estructuras del discurso– dilucidaba aquel carácter tácito (desplazado hacia otra escena) de la subjetividad producida por el discurso científico. En

efecto, el discurso científico desplaza/oculta al sujeto de la enunciación fuera del campo del enunciado. ¿No es, por otro lado, este sujeto desplazado a otra escena el mismo sujeto cognoscente que hemos definido como el sujeto político de la ciencia, un punto ciego del empirismo lógico? ¿Y cómo definir, entonces, a este sujeto producido/desplazado por el discurso científico? ¿Cómo establece su relación con la verdad este sujeto epistémico? Para elucidar de forma crítica la relación entre sujeto, objeto y verdad producida por el discurso científico, antes será preciso ahondar en los abordajes teóricos del psicoanálisis y del marxismo alrededor de lo que constituye su novedad en relación a los abordajes anteriores, esto es: el carácter material de la verdad ante el cual tanto el psicoanálisis como el marxismo se posicionan.

II

No fue otro sino Lacan quien propuso que tal vez también allí –en el materialismo histórico– la teoría del objeto a encontrará su lugar **[3]**. ¿Qué significado y qué alcance tiene para el marxismo esta afirmación marginal, dicha al pasar por Lacan en un pasaje de su escrito "La Ciencia y la Verdad"?

No estaremos en condiciones de responder a ello sin antes establecer una primera aproximación a la cuestión sobre el estatuto del objeto a, para lo cual deberemos remitirnos obligatoriamente a una teoría del sujeto y al nombre que lleva el campo que la inaugura, el de Freud.

En efecto, es en la vía que lleva para siempre su nombre donde hallamos la referencia última a una teoría de la subjetividad, toda vez que la pregunta por el sujeto significa en el campo psicoanalítico una doble operación –teorética y práctica– posibilitada por aquello que Freud introduce en campo universal del conocimiento: el spaltung, la escisión constitutiva del sujeto. Es en la clínica donde los psicoanalistas se sitúan ante ella a diario, y más allá de ahí, continúa operando en la cotidianidad de los sujetos, en sus síntomas, en sus actos fallidos, en sus lapsus y en sus sueños.

Sin embargo, la condición de posibilidad de un conocimiento teórico de este hecho particular –que es la división constitutiva del sujeto–, es para Lacan el advenimiento del paradigma científico moderno que ha operado desde el comienzo de la física newtoniana. Antes del sujeto de la ciencia moderna habría sido impensable esta división; es decir, una cierta marca de un sujeto que es producto de la operación cartesiana que en filosofía se designa como cogito. Y es éste precisamente un punto de convergencia entre Freud y Descartes, pues ambos conciben al sujeto como producto de una operación de "vaciamiento del conjunto del saber (S 2)". Si efectivamente, como afirma Lacan, el sujeto del psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia, esto se debe a la relación que guarda con el saber. El sujeto cartesiano, en su búsqueda de un conocimiento verdadero, último e irreductible, despoja al conjunto del saber de todo contenido positivo. Verdad y saber quedan en mutua exclusión. Encontramos un antecedente en el platonismo, donde la percepción de la verdad era una capacidad inteligible del alma, mientras que el saber teórico y la doxa dependían todavía de los sentidos. Pero allí la escisión no era propia y constitutiva del sujeto, sino más bien epistemológica.

Llegamos así al primer punto nodal de la teoría freudiana del sujeto que Lacan ha de recuperar para nuestros días, la escisión del sujeto es correlativa a la separación entre saber y verdad. Pero esta separación no proviene de una distinción de origen, como en la antigüedad, sino que para Lacan dichos términos convergen –con la ayuda de una imagen topológica– como si lo hicieran por ambos lados de una cinta de moebius. Es decir que, esta inscripción sencillamente "no muerde el mismo lado del pergamino, viniendo de la plancha de imprimir de la verdad o la del saber" **[4]**.

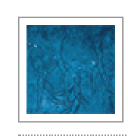
El sujeto queda así reducido a una pura estructura lógica, el método cartesiano permite su sometimiento a las leyes del significante, a su matemática. Con la antropología estructuralista de Levi-Strauss –donde el informante clave es finalmente reducido a un conjunto de operaciones simbólicas que dan cuenta de la ley, de la estructura de parentesco, etc.–, estamos muy lejos ya de Jung y su concepción de un inconsciente profundo y arcaico. La clásica afirmación de Lacan según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje, encuentra su razón de ser en el hecho de que el sujeto es producido como efecto del orden simbólico, atravesado por él y sometido a su ley. Por ello, el sujeto del psicoanálisis –de idéntica forma– toma su modelo del sujeto de la operación cartesiana, que –como hemos señalado– no es otro que el sujeto de la ciencia. Y esto también es un nudo.

III

La estructura del sujeto cartesiano hunde sus raíces, como hemos dicho, en el cogito: la experiencia existencial minimalista que es el punto de partida del sujeto de la ciencia:

"Pienso, entonces soy". Pero si el psicoanálisis sólo recibe –según Lacan– a este sujeto, reducido a un mero punto, como su sujeto, ¿será igualmente válida para el psicoanálisis la máxima cartesiana del cogito? A decir verdad, el descubrimiento freudiano señalaría lo contrario. Si para Descartes el sujeto "es" sólo allí donde "piensa", para Lacan la fórmula deberá invertirse: "No soy allí donde pienso", y "sólo soy allí donde no-pienso". Esto implica que el ser no está determinado por el pensamiento consciente; antes bien, recibirá su determinación por el inconsciente. De modo que esta relación negativa entre el ser y el pensar funda precisamente su estatuto, el estatuto del inconsciente como también de la teoría del sujeto inaugurada por el psicoanálisis.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Con todo, esta diferencia entre el sujeto del psicoanálisis y el sujeto cartesiano está posibilitada por la misma división que separa saber y ser. Términos éstos de los cuales para el psicoanálisis no será el del saber el que se coordine con la verdad, sino el del ser: allí donde existe otro saber: un saber no-sabido. En consecuencia, ésta será precisamente la particularidad que va a distinguir al psicoanálisis –y a la teoría del sujeto que éste hace posible– de las formas epistemológicas clásicas.

Desde Kant en adelante, de hecho, el problema epistemológico de la construcción del objeto de conocimiento para las ciencias del espíritu fue adquiriendo una relevancia central, y aunque las corrientes filosóficas del siglo XX hayan propuesto alternativas, la doctrina positivista (especialmente en el ámbito de las ciencias sociales, que es el que nos interesa) no parece haberse visto conmovida ante los cambios de paradigma. El positivismo no puede habérselas con su propio proceso de construcción del objeto epistemológico y actúa en relación a él como si ya lo encontrase naturalmente constituido y listo para entrar en una relación de conocimiento con el sujeto cognoscente.

Esto nos debería conducir a la pregunta por el objeto del psicoanálisis, y a la cuestión de si el saber acerca del objeto a constituiría su meta. Sin embargo, ésta sería más bien la fórmula que Lacan trataría de evitar. ¿Por qué? En primer lugar, afirmar que el objeto-causa-de-deseo (el objeto denominado por la letra a minúscula) es un objeto de conocimiento, un objeto epistemológico, presentaría no pocos problemas. En segundo lugar, el objeto a no es un objeto cualquiera. Diríamos que el objeto a representa tan sólo un resto que se produce siempre a partir de la división del sujeto; de donde teníamos de un lado el saber, y del otro, la verdad. Y de esta división queda ese resto inapropiable.

El objeto a designa la falta de un objeto dentro del orden simbólico. Para graficarlo, pensemos, por ejemplo, en una biblioteca de pared a pared llena de libros. Y en cierta fila hay una colección de diez tomos. Los libros, apretados unos contra otros, están acomodados en este orden: I, II, III, IV, VI, VII, VIII, IX, X. ¿Falta algún libro en el estante? El objeto a designa la falta del tomo V de nuestro ejemplo, aunque sepamos que, de hecho, en la biblioteca repleta no faltaba ningún libro. La falta sólo se inscribe como tal dentro del orden simbólico. En lo real no hay falta alguna. Por lo tanto el objeto a no implica propiamente una relación de conocimiento, ni una relación de poder. El objeto-causa-de- deseo es anti-epsitemológico y, sin embargo, en el dispositivo que Lacan llama "discurso del analista" debe ser puesto en relación con un saber acerca de su verdad.

IV

Pero antes de adentrarnos en las cuestiones del saber y la verdad en el discurso psicoanalítico, me gustaría primero terminar de trazar del modo más conveniente su línea separatoria respecto de los discursos pre-psicoanalíticos, particularmente respecto de aquellos que todavía hoy gozan de enorme legitimidad y cuyo nombre es utilizado por las ciencias instituidas como significante investido de poder legitimante (S 1).

Para hacer esto, retomemos las cuestiones epistemológicas ya clásicas acerca del objeto y el sujeto de la ciencia. No podríamos llegar a una caracterización apropiada del objeto de la ciencia sin antes echar luz sobre su sujeto, pues es su sujeto el que sostiene una posición –un lugar de enunciación– desplazado detrás de la trama de la relación con el objeto. La objetividad aparentemente neutral del positivismo es el resultado de un método de construcción del objeto donde la ideología funciona presentándolo como "naturaleza", excluyendo aquí la función de la "representación". Si la representación es una función del sujeto cognoscente, y el sujeto cognoscente queda ocultado/desplazado del campo del enunciado del discurso científico, entonces la "representación" se confunde con "naturaleza", anulando el espacio entre ambos términos. La objetividad y la neutralidad valorativa del discurso científico resultan no ser otra cosa que el efecto de la forclusión simbólica del sujeto cognoscente. En este dispositivo es donde se inscribe la posición de sujeto del positivismo con todos sus axiomas y su catecismo de preceptos. El hecho de que, según Lacan, el sujeto del psicoanálisis no sea otro que el de la ciencia, no obliga al psicoanálisis a tejer sobre su objeto la misma trama de relaciones que la ciencia teje sobre el suyo. Esta madeja a la que nos referimos son relaciones positivas de conocimiento, y por lo tanto de poder sobre la naturaleza, entendidas exactamente en el mismo tono con el que Adorno las entiende: relaciones de dominación. Y el psicoanálisis debe renunciar precisamente a ese tipo de relaciones si es que pretende dar con la posibilidad de que, en última instancia, el sujeto sepa algo acerca de su propio deseo por la mediación del discurso psicoanalítico que pone al objeto a en su centro.

V

Que el sujeto del psicoanálisis no sea otro que el sujeto de la ciencia puede plantear, como se dijo, cierta paradoja que, sin embargo, le servirá a Lacan para comenzar a delinear un límite entre ciencia y psicoanálisis, que consistirá –en primer lugar– en la cuestión de la responsabilidad subjetiva, como aporte fundamental del psicoanálisis al campo del conocimiento, y cuyo protagonista es únicamente el sujeto. Desde que el psicoanálisis existe, el sujeto no sólo es responsable por lo que sabe sino –fundamentalmente– por aquello que no-sabe (que sabe). Esto descarta automáticamente la posición del alma bella. De la praxis psicoanalítica debe emerger la dimensión del sujeto, esto es lo que persigue la pregunta de Freud ante la posición histérica de Dora: ¿Qué tiene que ver usted en el desorden del cual se queja?". Dirá así Lacan que de nuestra posición de sujeto somos siempre responsables. Y tal vez, también el campo de lo colectivo –el de la política–, se podrá enriquecer mucho con lo que con ello se nos ofrece.

Es precisamente en ese ámbito –que para nosotros continúa siendo el orden simbólico– , donde toda auto-determinación del sujeto de la comunicación es, desde todo punto de vista, falsa. El mensaje no puede tener como referente de su significado las intenciones de sujeto de su emisor, sino el campo donde la significación se produce, esdecir: el campo del significante con su legalidad. El campo del Gran Otro, al que se refiere Lacan, es el campo simbólico. Y en tal campo no hay razones ni argumentos, hay posiciones de sujeto. Los supuestos "errores" – puestos en juego en los actos fallidos– no son tales, la verdad de los sujetos –sus verdaderas tomas de posición– siempre le son devueltas a ellos en las consecuencias "no buscadas" de sus actos; es decir, bajo la forma invertida de sus intenciones manifiestas. La carta robada siempre llegará a su destino.

En palabras de Lacan:

Tengo derecho a sonreír, pues no será en un medio donde la doctrina es abiertamente materia de compromisos, donde temeré ofuscar a nadie formulando que el error de buena fe es entre todos el más imperdonable **[5]**.

La dimensión crítica que abre la experiencia psicoanalítica, la de saber acerca del propio deseo, es correlativa a la dimensión de la verdad y de nuestra responsabilidad ante ella. Tal es la función del discurso analítico como dispositivo. En él, la posición de sujeto en el discurso histérico (la posición asumida por la histérica de "no saber nada", de no saber por qué le ocurren las cosas que le ocurren, etc.) deberá ser subvertida para dar lugar a un sujeto nuevo, uno que ahora sabe algo sobre la verdad de su deseo y se hace cargo de ella.

VI

Es en el Seminario XVII, El Revés del Psicoanálisis, donde Lacan retoma el trabajo de Freud acerca del vínculo social, en un intento por recorrer el camino de la teoría psicoanalítica en su sentido inverso, es decir, desde lo colectivo hacia lo individual. Allí, el lazo social aparece como función del discurso. No habría lazo social sin un discurso –sin una determinada estructuración simbólica– que le sirva de soporte. Así, por ejemplo, no podría existir la relación social Amo-siervo sino como efecto del discurso del Amo; ni se podrían tampoco invertir los términos de aquella relación de dominio sino como efecto del discurso de la histérica, donde cada elemento del discurso adopta un nuevo posicionamiento dentro de su estructura.

En la estructura del discurso podemos diferenciar cuatro posiciones, como también podemos ubicar cuatro símbolos en alguna de esas posiciones, dando así lugar a diferentes discursos.

Los cuatro símbolos que pueden ocupar los lugares de la estructura discursiva son: el S1 (el significante amo, el significante del poder), el S2 (el significante que designa al saber), el $ (o S "barrado", que designa al sujeto de deseo, o sujeto escindido) y la letra a (que designa al objeto causa de deseo, u objeto a).

Las cuatro posiciones que pueden alojar a aquellos símbolos son: el semblante (que va a ser ocupado por un agente), el del otro, el de la verdad y el de la producción; los cuales se disponen del siguiente modo:

Figura 1

*Nota: el gráfico se completaría con flechas que van del Agente a la Verdad, del Agente a la Producción y del Otro a la Producción. Pero, en el gráfico original (que aquí no podemos representar con todas sus flechas) no hay una que vaya de la Verdad al Producto.

Si observamos la Figura 1 podemos ver cómo el sitio del agente está vinculado por flechas con el sitio del otro, con el sitio de la verdad y con el sitio de la producción. El sitio de la verdad, a su vez, está vinculado con el sitio del otro; y finalmente también vemos una flecha que vincula los sitios del otro y de la producción. Pero no existe, sin embargo, un vínculo entre los puestos de la verdad y de la producción.

La parte superior de la estructura discursiva reserva dos puestos que se corresponden con la operación de interpelación, un agente que se dirige a un otro. Esta operación implica un reconocimiento subjetivo. Mientras que los puestos inferiores están reservados para aquello en lo que se soporta el acto de interpelación y reconocimiento, la verdad y la producción.

Cada vínculo social pone en juego algo en relación a la verdad –de otro modo la ideología constituiría una ficción absoluta, y no una práctica operativa fundada en algún grado de verosimilitud–, pero al mismo tiempo supone también un producto. No hay vínculo social del cual no surja un producto. No obstante, ninguna producción tendría lugar sin un cierto grado necesario de desconocimiento de la verdad implicada en el tipo de lazo social en que los sujetos están comprometidos. Y esto es precisamente lo que Lacan representa en el gráfico de la Figura 1 por la ausencia de una flecha para la relación verdad- producción. Dicha relación, al igual que la relación sexual, es una no-relación.

¿No es por otra parte esto mismo lo que Marx ha descubierto en su análisis del fetichismo de la mercancía bajo la fórmula "no lo saben, pero lo hacen"? **[6]**. Esto significa que el efecto de intercambio mercantil en el cual se realiza el valor de la mercancía (un efecto de abstracción de sus cualidades reales y de determinación por un esquematismo formal de equivalencias) "acontece" objetivamente, con total independencia de la

consciencia (del saber) que los sujetos intervinientes en el intercambio tengan respecto del mismo. El efecto de fetichismo acontece en paralelo con la suspensión formal y objetiva, en el acto mismo del intercambio mercantil, de todo saber de los agentes económicos que de él participan. Se produce entonces, en la inversión fetichista entre sujeto y objeto que describe Marx, el mismo efecto de vaciamiento del conjunto del saber (S 2). El cogito cartesiano se revela finalmente, no sólo como operación fundante del sujeto de la ciencia moderna, sino también –y fundamentalmente– del sujeto del mercado capitalista (aquel sistema económico cuya producción no se orienta a la satisfacción de necesidades sino al puro intercambio, momento donde la plusvalía se realiza objetivamente). El conocimiento de las mediaciones históricas que hacen posible la existencia del capitalismo queda suspendido en la práctica social de la producción (con sus distintas etapas, que van desde la producción hasta el consumo), una operatoria formal-objetiva que se independiza del sujeto y su consciencia. Se infiere, de acuerdo a ello, que en lo referente a la estructura del discurso sucede lo mismo: su producto tiene por condición de posibilidad algún grado de desconocimiento objetivo sobre la verdad que le sirve de soporte. Enfatizo el carácter "objetivo" de este desconocimiento para desalentar cualquier género de optimismo ilustrado, para alejar toda ingenua esperanza en la posibilidad de zanjar el desconocimiento a través de cualquier estrategia iluminista, de esas que son ideadas todo el tiempo por teóricos ingeniosos como Habermas. Pues no se trata de lo que los sujetos sepan o ignoren, sino más bien de cuáles son sus prácticas: el saber no se suspende en el nivel teórico sino en el de la práctica económica, en el nivel del ser social determinado por ésta. Tal es el carácter material de los discursos: son una práctica social, al igual título que la mercancía, que –como enfatiza Marx– puede ser leída como un jeroglífico. Y después de todo, quizás, en su operatoria formal –puramente lógica– podamos encontrar la versión sociológica (material) de la ilusión trascendental que en Kant todavía estaba reservada a la esfera interior del sujeto.

Volviendo ahora a la estructura del discurso, Lacan muestra –finalmente– cómo cierta disposición del significante del poder (S1), del significante del saber (S2), del sujeto barrado ($) y del objeto a (a) sobre la estructura del discurso dan lugar a cuatro tipos o modelos de discurso que a él le interesan, a saber: el Discurso del Amo, el Discurso de la Histérica, el Discurso de la Universidad y finalmente el Discurso del Analista.

Figura 2

En el discurso del Amo, Lacan –siguiendo a Kojève– simboliza el lazo social Amo-esclavo representando la interpelación al esclavo por parte del Amo (S1 ----> S2); donde el Amo ocupa el lugar del semblante y el esclavo, el lugar del otro. Pero será el esclavo quien posea el saber (S2) dado por el trabajo, por la acción de transformar la naturaleza. Entonces en el lugar de la verdad se ubica el sujeto barrado ($), es decir, el Amo en falta de su objeto- causa-de-deseo (a), quien sólo podrá acceder a él, por intermedio del saber del esclavo (S2).

En el discurso de la histérica podemos observar cómo la relación de poder S1 ---> S2 del discurso del Amo se subvierte situándose la histérica ($) como agente en el lugar del semblante e interpelando (demandando) al Amo (S1), quien ahora ocupa aquí el lugar del otro. Esto es precisamente lo que –según Lacan– busca toda histérica que se precie de tal: un Amo para dominar. La verdad que sostiene la estructura de este vínculo es el objeto- causa-de-deseo (a), sobre el cual la histérica ($) intenta saber. Un conocimiento (S2) que sólo obtiene como producto de su interpelación al Amo (S1) y por intermediación de éste. A diferencia de lo que se remarca en el discurso del Amo, no es el sujeto ($) quien se halla en falta de su objeto causa-de-deseo (a), sino que es el objeto a lo que se encuentra excluido del saber del sujeto (S2), y por esa característica debe intermediar en la estructura de este discurso la demanda (interpelación) del sujeto histérico ($) a un Amo (S1).

En el discurso de la Universidad el lugar del semblante está ocupado por el saber (S2) que interpela a un objeto-causa-de-deseo (a) como su otro, es decir, el estudiante, que se sitúa en la segunda parte del diagrama –en el lugar que ocupa el esclavo en el discurso del Amo. En el lugar de la verdad se sitúa el significante del poder (S1). La verdad que estructura al discurso académico es una relación de poder, un saber organizado por el Amo. Y su producto es un sujeto supuesto-saber [7]. El discurso universitario supone una totalización del saber, donde ya no queda nada por descubrir porque está todo dado de antemano. Hace un contrapunto con el discurso de la Ciencia, expresando lo que éste se asegura: un sujeto supuesto-saber que en realidad ignora su propia fisura, su herida de muerte, su radical escisión ($). Su producto es un sujeto falsamente completado (por la sutura imaginaria), reducido a mero significante: Psicólogo, Filósofo, Politólogo, Sociólogo, etc. Los términos que aquí aparecen sin una conexión visible son el poder del Amo (S1), que ocupa el puesto de la verdad y organiza el discurso académico, y el sujeto supuesto saber ($), su producto.

El discurso del analista, por su parte, busca subvertir el lazo social producido por el discurso universitario haciendo rotar los símbolos a otras posiciones en la estructura discursiva. Su agente no podría ser nunca otro que el objeto-causa-de-deseo (a) –en el lugar del semblante– que interpela o interroga (demanda) al sujeto en análisis ($), que es su otro. El lazo creado por el Discurso del Analista descansa sobre el saber analítico (S2), el cual ocupa el puesto de la verdad. Esto significa que el campo psicoanalítico está estructurado a partir de la posibilidad exclusiva de alcanzar un saber acerca de la verdad, característica que no comparte con ninguno de los otros discursos. Finalmente, lo que el Discurso del Analista produce –o busca producir– es un sujeto nuevo, un sujeto que ha devenido como tal (S1).

VII

Volvamos ahora a la cuestión de la ciencia, y en relación a ella, al estatuto del objeto y el problema de la verdad científica. En el planteo de esta cuestión resuenan a menudo los ecos de una reiterada sospecha del que ha sido siempre blanco el psicoanálisis –y en cierta medida, también el marxismo– debido su presunto carácter "acientífico", argumento que ya constituye un lugar común entre sus detractores, ya venga por el lado epistemológico del positivismo, del lado del conservadurismo político, o de ambos. Desde estas posiciones político-epistemológicas no puede percibirse el estatuto del objeto que funda el materialismo histórico, análogo a aquel que en el campo del psicoanálisis puede denominarse objeto a, es decir, un objeto fundamentalmente anti-epistemológico. Su status podría quizás pensarse como si se tratase de una idea regulativa del entendimiento, quiere decir, de la condición de posibilidad del conocimiento mismo, y no ya de los objetos de conocimiento. No se trataría, entonces, de averiguar si el psicoanálisis o el materialismo histórico son acaso ciencias (para Althusser, ciertamente, el materialismo histórico lo es, aunque lo es sólo bajo un concepto de ciencia completamente nuevo) sino que se más bien trata de averiguar qué cosa es una ciencia luego del materialismo histórico y del psicoanálisis.

En todo caso, podremos afirmar –sin temor a decir ninguna barbaridad– que el positivismo no se ha planteado seriamente en los últimos dos siglos ninguna reflexión crítica acerca el estatuto de la ciencia y de la verdad. Con todo, esto era todavía posible para la Ilustración en la época de Kant, puesto que –antes de su degradación en positivismo– el propio Iluminismo había hecho el intento, por ejemplo, en La Crítica de la Razón Pura **[8]**. Pero el positivismo tampoco ha querido recoger nada de lo mejor de la tradición que lo vio surgir. Fuera de éste, son numerosas las tradiciones que, desde Platón en adelante, se han abocado al problema del estatuto epistemológico y filosófico de las prácticas que (más o menos instituidas) se han reservado para sí el título de "ciencia" a lo largo de las épocas.

¿Qué es lo que podría agregar entonces el abordaje lacaniano del objeto-causa-de- deseo al conjunto de las reflexiones críticas sobre el estatuto de la ciencia moderna que hemos repasado a lo largo de este artículo? Exactamente lo mismo que el pensamiento de Levi-Strauss agregó a la antropología. Lo mismo que el pensamiento freudiano agregó a las ciencias humanas (las que a partir de Freud dejaron de existir porque dejó de existir el ser humano para dar lugar al nacimiento del "sujeto") **[9]**. A diferencia de los críticos que los precedieron, Lacan y los estructuralistas aportan una topología, una matemática, más que un análisis de contenidos históricos (la posición de Foucault y sus discípulos).

Siguiendo las enseñanzas de Lacan, como lo hace Pierre Naveau en su ensayo "El Discurso de la Ciencia" **[10]**, nos será posible rastrear cómo se acomodan verdad y saber en el discurso científico moderno.

Naveau compara al discurso científico con el discurso de la histérica en virtud de sus características comunes: al igual que ocurre en el discurso de la histérica, en el discurso de la Ciencia el lugar del semblante es ocupado por un sujeto barrado, que no-sabe ($). En este caso, tenemos que considerar el modelo puro de la investigación científica, cuyo punto de partida es una total ausencia de "saber" acerca de la materia en investigación; todo nuevo saber (S2) al que se arribe en el decurso de la investigación constituirá un "descubrimiento", entendiendo el término en su sentido ideal. El sujeto de la Ciencia ($), ubicado entonces como "agente" es el encargado de interpelar (demandar) a un cuerpo ya constituido de conocimientos (S1) que representa el estado de la Ciencia -anterior al inicio de la nueva investigación-. Sucede lo mismo en el discurso de la histérica, es decir, ella interpela al Amo: $ ---> S1. En ambos discursos además encontramos en el lugar de la "producción" un nuevo saber (S2), producido por la intermediación del S1, a quien se dirige la demanda del sujeto barrado. Ese nuevo saber (S2) en el discurso científico estará constituido, como se ha señalado, por los descubrimientos de la investigación.

La única diferencia entre estos dos discursos se localiza en el lugar de la "verdad". Mientras que en el discurso de la histérica, el lugar de la verdad está ocupado por el objeto-causa del deseo (a); en el discurso de la Ciencia vemos que este lugar se encuentra vacío y que el objeto a (la causa de deseo) se halla excluido de su estructura.

Pero si no es el objeto a el que motoriza la continua actividad de investigación científica, entonces ¿qué la motoriza? Hay un hecho que no debe pasar inadvertido en la lógica del permanente movimiento de la investigación científica, y es precisamente ése: que dicho movimiento nunca acaba. Una vez que una investigación concluye acorde con todos los requerimientos metodológicos, los descubrimientos de la reciente investigación (S2) son incorporados al cuerpo de los conocimientos científicos anteriores (S1) que no hayan sido refutados por los nuevos. En este cuerpo de saberes establecidos (S1) hay un poder de legitimación que será punto de partida de nuevas investigaciones. De este modo, las nuevas investigaciones volverán a iniciarse por el sujeto que no-sabe ($) en el lugar del semblante. El progreso científico se da mediante esta estructura. Nunca será ocupado el lugar de la "verdad" por elemento alguno y el objeto-causa-de-deseo (a) deberá ser continuamente eliminado. Esto es así debido a las exigencias propias de la metodología de investigación. Si quisiéramos considerar al objeto a dentro de la trama subjetiva de los científicos involucrados en la investigación (ponderar, por ejemplo, la trama edípica, las aspiraciones personales o los proyectos que se encuentran detrás de la dedicación y el esfuerzo de tal o cual científico individual), tales cuestiones deberán ser dejadas al margen del hecho científico, pues el discurso científico trata con hechos objetivables mediante procedimientos que exigen a los investigadores dejar de lado cualquier tipo de subjetividad o motivaciones personales a la hora de esclarecer con objetividad los resultados obtenidos. Tal exigencia excluye también la evaluación de los fines o metas puntuales de la actividad científica. Como se señaló al inicio de este artículo, la política de la Ciencia está forcluida de la formulación de los ideales que el discurso científico organiza. La

existencia misma del positivismo descansa sobre esta forclusión, claramente expresada como norma por Max Weber en su obra El político y el científico. Esta es la razón por la cual el objeto a –como objeto-causa-de-deseo– queda materialmente excluido de la operatoria del discurso científico desde su formulación ideal misma.

Se debe enfatizar que dicha exclusión (forclusión) no es teorética ni formal. Esta exclusión es del orden de lo real porque es la condición de posibilidad de la práctica material de la investigación científica tal como hoy es realizada en su expresión dominante. Es decir que, sin esta exclusión del objeto a de la actividad científica, el discurso científico –expresado en sus prácticas concretas– no podría existir.

¿Y qué hay acerca de la cuestión de la verdad? Como muestra la "Figura 3", el lugar de la "verdad" en la estructura del discurso científico queda vacío. Se trata de un lazo social muy especial donde no hay nada que ocupe un lugar de verdad, es decir, se trata de un tipo de lazo paradójicamente vaciado de contenido. En el discurso científico su sujeto aparece, no se muestra, no se vincula con las metas de la sociedad, ya que no se trata más que de un sujeto formal –siempre vinculado a un saber cuya verdad es exclusivamente formal. En la enunciación del discurso científico el sujeto permanece tácito, desplazado, y los verbos son impersonales, un discurso constituido de predicados.

La verdad correlativa a un saber nuevo (S2) en este discurso es meramente formal, (no-material) ya que se trata de una verdad siempre provisoria. Tan pronto el "hallazgo" pasa a formar parte del cuerpo del saber establecido, éste sólo será "verdadero" hasta que un nuevo descubrimiento (S2) lo refute, y así sucesivamente. En el discurso científico la cuestión de la verdad se reduce a dos letras (verdadero/falso), y su inscripción no rebasa los límites formales de un enunciado.

Figura 3

VIII

Como hemos intentado mostrar, el discurso científico se desentiende por completo tanto del objeto a como de una verdad que opere como causa material de sí mismo. El deseo de conocimiento está allí formulado como una máxima burocrática: se reduce a la enunciación formal del objetivo de la investigación. Al quedar vacío el lugar de la "verdad" y desaparecer de su estructura toda referencia a un deseo de conocimiento como causa material, la Ciencia no podría jamás abandonar su posición de "alma bella", y lo tocante a su responsabilidad por su intervención efectiva en el mundo existente se mantiene tan oculto detrás de su mascarada de neutralidad, como su posición de sujeto dentro de la totalidad social.

En la estructura del discurso científico-positivista, y muy especialmente en muchas de sus variantes en boca de "técnicos", "expertos" y otros adalides de la eficiencia y los resultados, la posición de sujeto es fuertemente política pero debe ser desplazada a otro campo (a otra escena) en nombre de una "objetividad" concebida como producto de la abstracción de todo rasgo subjetivo, eliminando de ese modo cualquier posibilidad de realizar un juicio crítico sobre las metas científicas, o someter a debate sus prácticas epistemológicas. En la modernidad, la Razón ha desarrollado la tendencia interna a disolver sus propios contenidos objetivos para –desligada de su capacidad crítica– devenir mero instrumento al servicio de intereses ajenos a su esfera. El discurso científico es la expresión más acabada de este largo proceso histórico de abstracción. En tal sentido, una vez formalizado y abstraído su sujeto, este discurso constituye un dispositivo que da garantías a sus representantes para gozar de inmunidad frente a la responsabilidad por sus actos. Sin embargo, hay en esto una gran paradoja. Vivimos en una época que pone en cuestión todos los valores y formas tradicionales de vida, un tiempo donde las costumbres de los colectivos sociales son reducidas al denominador común de "lo cultural", conformando con ello el crisol de la "diversidad". Creencias religiosas, estilos de vida, modalidades sexuales, etc., son puestos de pronto entre paréntesis por el paradigma de la corrección política. Pero de este cuadro, que delimita las coordenadas de "lo cultural", quedan excluidas dos dimensiones fundamentales: la científica y la económica. Es como si la ciencia y la economía fueran demasiado reales y duras como para ser incluidas dentro del conjunto de los objetos históricos (blandos) de "la cultura". La posición de sujeto de estas dos esferas continúa desplazada más allá del alcance de la "crítica cultural".

IX

Retomemos ahora a Lacan y la pregunta inicial que nos trajo hasta aquí, ¿en qué preciso sentido puede la teoría del objeto a encontrar su lugar dentro del materialismo histórico? ¿No son correlativos los campos del conocimiento inaugurados por Marx y por Freud en relación a una escisión constitutiva y fundante (del sujeto, en un caso; y de la sociedad de clases, en el otro?

El descubrimiento de Marx –descubrimiento que no constituye una teoría positivamente entendida, es decir, no constituye un mero "marco" o "lente teórico"– da cuenta de un cierto resto de valor que no posee representación dentro de la totalidad de las relaciones formales que conforman la economía política burguesa. Este "plus" de valor – sin representación simbólica– conforma el núcleo real, traumático, de la sociedad burguesa; es índice de una falta en el sistema de representaciones y, sin embargo, es al mismo tiempo la condición de (im)posibilidad de dicho sistema, el que lo estructura y da cohesión a la totalidad social.

Este resto faltante en el sistema de equivalencias entre mercancías, designado por Marx como plusvalor, es trabajo concreto que funciona como la causa material (sustraída a la totalidad simbólica) que pone en marcha el sistema formal del mercado en su conjunto. El plusvalor es la medida de esta inequivalencia entre el valor del tiempo de trabajo (en abstracto) y el valor del trabajo concreto generador de la riqueza social. ¿No son éstas exactamente las cualidades del objeto a como causa material del deseo sobre cuya verdad el discurso de la ciencia no-quiere-saber-nada? [11]

Tanto el discurso liberal, como el discurso científico, sólo pueden concebirse a condición de que la posibilidad de conocimiento acerca de la causa material de la praxis social –tanto científica como mercantil– sea suprimida una y otra vez. La ratio moderna, es decir: la razón formal que regula la actividad económica y científica, que pone en relación medios y fines, debe establecer el principio regulador por el cual, al desentenderse del problema de la verdad, toda razón devenga finalmente razón instrumental.

Rreferencias Bibliográficas

Adorno, Th. W., Horkheimer, M.; 1998: Dialéctica de la Ilustración; Ed. Trotta, Madrid.
Althusser, L.; 2008; Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado / Freud y Lacan; Ediciones Nueva Visón; Buenos Aires.
Foucault, M.; 1980; Microfísica del Poder; Las Ediciones de la Piqueta; Madrid.
Freud, S.; 1984; Más Allá del Principio de Placer; Alianza Editorial; Madrid.
Horkheimer, M.; 2007; Crítica de la Razón Instrumental; Terramar Ediciones; La Plata.
Kant, E.; 2003; Crítica de la Razón Pura; Editorial Taurus; México.
Lacan, J.; 1999; Escritos; Tomo 2; Siglo XXI; Buenos Aires.
Lacan, J.; 1994; Seminario XVII, El Revés del Psicoanalisis; Ed. Paidos; Buenos Aires.
Marx, K.; 1972; El Capital, Tomo I; FCE, México.

Notes

1] Gramsci, A., Notas críticas sobre un intento de "Ensayo Popular de Sociología", en La Política y el Estado Moderno (antología de Il materialismo storico e la filosofía di Bededetto Croce y Note sul Machiavelli, sulla política e sullo stato moderno, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1949); Ed. Planeta Agostini, España, 1993, pág. 50.

2] Foucault, M.; Microfísica del Poder; Las Ediciones de la Piqueta, 1980, Madrid, pág. 139-140. (La cursiva es nuestra)

3] Lacan, J.: Escritos 2, Siglo XXI, pág. 85.

4] Ibíd. pág. 843.

5] Ibíd. Pág. 837.

6] Marx, K.; 1972; El Capital, Tomo I; FCE, México. Ver capítulo I, parágrafo IV: "El Carácter Fetichista de la Mercancía y su Secreto".

7] La universidad, en cuanto instancia de producción y estandarización de los saberes, es precisamente el lugar de la falsa conciencia, y de los saberes supuestos (S2) que aquí ocupan el lugar del semblante. La razón por la cual se ha ubicado en esta posición dominante es que se trata de un saber desnaturalizado de su localización originaria en el nivel del esclavo, por haberse convertido en puro saber del amo y subsumido a su ley.

8] En "Crítica de la Razón Pura", Kant arriba a una paradoja en la construcción estrictamente racional de los objetos de conocimiento, que hace que el problema de la verdad quede excluido de las posibilidades de conocimiento de los fenómenos¸ es decir, accesibles a la experiencia y por lo tanto a los juicios sintéticos. La paradoja consiste en que los juicios sintéticos a priori (basados en el ejercicio de la razón pura y no de la experiencia) en tanto juicios necesarios y universales, son condición de posibilidad de los juicios sintéticos a posteriori basados en la experiencia del mundo fenoménico. Kant habla de una ilusión trascendental (no condicionada por la experiencia sensorial o los juicios empíricos) como idea reguladora y necesaria a la razón y los procedimientos formales que hacen posible las operaciones del pensamiento. "Mientras los conceptos son principios del entendimiento referidos a la intuición, las ideas son principios de la razón que refieren al entendimiento. De allí que Kant hable de las ideas como "análogas" a los conceptos (como si fueran conceptos). Las ideas, en cuanto principios de la razón, son "reglas" para pensar y no para conocer, son principios que se basan ellos mismos en conceptos y no en intuiciones. Como el propio Kant señala, se trata de ideas regulativas del entendimiento, condiciones de posibilidad del conocimiento mismo, y no de "objetos" de conocimiento, tal como la metafísica las ha considerado. De allí que la crítica sea al "mal uso" y no a la "validez" de tales ideas, pues aunque en rigor no haya ningún objeto de la experiencia sensible que corresponda a las ideas de alma, mundo o Dios, ello no implica que sean invenciones arbitrarias, sino al contrario; se trata de ideas necesarias que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón. Estas ideas regulativas en definitiva son las que permiten unificar todo conocimiento, y el error no está en concebirlas, sino en considerarlas como objetos del conocimiento. En otras palabras, el error de la metafísica ha estado en

confundir la necesidad del juicio respecto a tales ideas, con la necesidad de la cosa; ha confundido predicados "lógicos" (por ejemplo, que "Dios existe") con predicados "reales"; ha confundido, en suma, el pensamiento con la realidad". (Montenegro Bralic, V.; "Representación e ilusión. El «como si» en Kant, Nietzsche y Derrida"; en Revista Pléyade N° 7, Vol IV-N°1, Enero-Junio 2011, pp. 230.

9] "No hay ciencia del hombre, cosa que debe entenderse en el mismo tono que no hay pequeñas economías: No hay ciencia del hombre porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto" Lacan, J.: Escritos 2, Siglo XXI, pág. 858.

10] Naveau, P.; 1987; "Discours de la science et discours de l'hystérique". En: Aspects du Malaise dans la civilisation. - I Coloque du CNRS. Buenos Aires: Manantial; pág. 43-48. Conferencia presentada en el I Coloquio de CNRS "Psychanalyse et Pratiques Sociales" - 1º Parte "Discurso de la Ciencia".

11] El mecanismo descrito por Freud -en "Más Allá del Principio de Placer" (1920)- es análogo al que Marx ha descubierto en el proceso implícito en la categoría de "plusvalor": el principio de realidad en Freud –que compele a la autoconservación individual- pospone, aplaza (sustrae) la satisfacción que deberá ser recuperada luego como "ganancia de placer". Este es un mecanismo perfectamente económico (dirá Lacan que "no hay pequeñas economías", pues no las hay para el inconsciente), pero de todos modos resulta peculiar que tanto Marx como Freud sean ambos los descubridores de mecanismos económicos ocultos. La "ganancia de placer" de la que habla Freud será traducida por Lacan más tarde –siguiendo los razonamientos de Marx– como "Plus de Goce". Es decir, no hay –como tal– goce, sino que sólo puede haber plus de goce (en tanto gozar de la madre está prohibido y entonces la prohibición del incesto lleva a la repetición –siempre fallida– al aplazamiento y a la sustitución). Otra instancia de sugestivo paralelismo es el lugar que ocupa el fetichismo en las economías analizadas por Freud y Marx respectivamente.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France